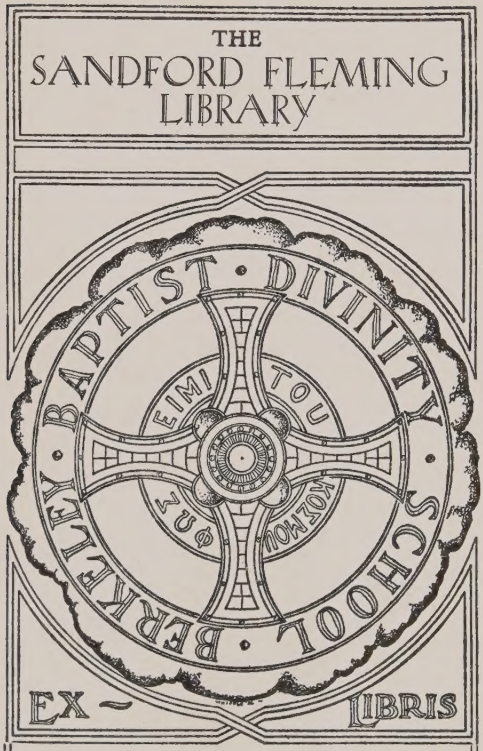
THE
SANDFORD FLEMING
LIBRARY



EX LIBRIS

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von Adolf Schlatter
Herausgegeben von
Paul Althaus, Hermann Dörries
und Joachim Jeremias

49. BAND

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
GERD MOHN

Die Theologie des jungen Schleiermacher

VON PAUL SEIFERT

1960

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

GERD MOHN

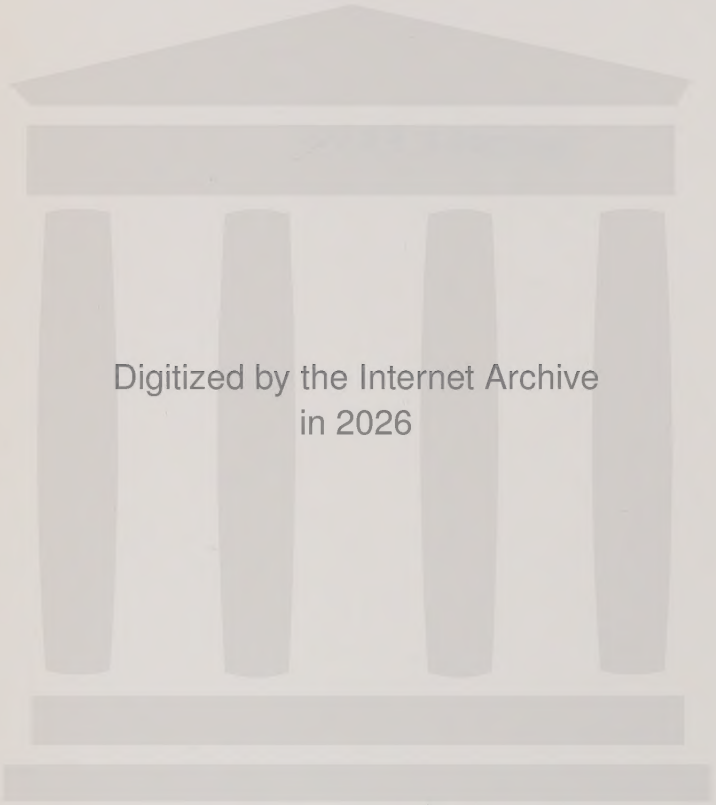
BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL
SANDFORD FLEMING LIBRARY

BT
10
B43
V.49

1. Auflage · Verlagsnummer 4153
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1960
Gesamtherstellung: H. Heenemann KG, Berlin
Printed in Germany

MEINER FRAU

47812


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dietheologiedesj0049paul

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung: Zur Aufgabe und Methode 11

1. Frage und Aufgabe 11 – 2. Deutungs-Versuche 12 – 3. Zur Methode: Verständnis und Kritik 15 – 4. Zur Methode: Wertung des Selbstzeugnisses 17 – 5. Verhältnis zum Gesamtwerk 19 – Zur Literatur 21

Erster Teil: Das Buch und die Zeit 22

I. Apologie 22

1. Apologetische Haltung 22 – 2. Die Fronten 25 – 3. Exoterismus und uneigentliche Rede 29 – 4. Sonderung der Bezirke 36

II. Der Romantiker 39

1. Vorliegende Beurteilungen 39 – 2. Das Buch in der Zeit 42 – 3. Goethe und Spinoza 45 – 4. Einzelzüge 48 – 5. Polemik. Religion und Kunst 50 – Bemerkung 53

III. Der Philosoph 53

1. Philosophie und Religion 53 – 2. Das metaphysische Schema 58 – 3. Höherer Realismus 63 – Zum Programm 65

IV. Universum 66

1. Schichtung der Begriffe 66 – 2. Sinn und Phantasie 67 – 3. Anlage, Gefühl und Anschauung 70 – 4. Offenbarung 75 – 5. Universum 77 – 6. Gott 80 – 7. Unsterblichkeit 85

V. Die Religion 87

1. Religion als Religiosität 87 – 2. Provinz im Gemüte 91 – 3. Quellgebiet 93 – 4. Menschheitsreligion 95 – 5. Religion und Bildung 99 – 6. Religion des Als-Ob. Die Wahrheitsfrage 101 – Bemerkung 103

Zweiter Teil: Zeugnis und Wirklichkeit 104

I. Die prophetische Linie 104

1. Die Frage nach dem Anlaß: Hypothesen 104 – 2. Die Frage nach dem Anlaß: These 106 – 3. Prophetisches Bewußtsein 109

II. Der Prediger 111

1. Der Redner als Prediger 111 – 2. Predigten und Reden 114 – 3. Behandlung der Ethik 121 – 4. Einzelbelege 124 – 5. Konfession. Bibel. Dogma 126

III. Individualität 129

1. Schlobitten 129 – 2. Der religiöse Aspekt 132 – 3. Individualität als Bestimmtsein 134

VI. Der Mittler 137

1. Doppelte Schichtung des Begriffs 137 – 2. Zur Christologie der Reden 140 – 3. Die Kirche 146

V. Das Christentum 151
1. Die Geschichte tritt ein 151 – 2. Religions-Individuum 156 – 3. Positive Religion 158 – 4. Dithyramb auf Christum 162

Dritter Teil: Der Weg und das Ziel 169

I. Aufbau des Gedankens 169
1. Noch einmal zur Apologetik 169 – 2. Der rhetorische Charakter 171 – 3. Die zwei Wege 174 – 4. Bestimmtheit und Wirklichkeit 178 – 5. Zweite und Fünfte Rede 181 – Bemerkung 186

II. Grenzen 187
1. Eschatologie. Schriftprinzip 187 – 2. Gestalt und Gehalt 191 – 3. Gedanke und Wirklichkeit 193

Schlußbemerkung 196
1. Zum Ergebnis 196 – 2. Anwendung der Methode 198 – Schlußthese zum systematischen Ertrag 199

Beilage: Zur Chronologie der Predigten aus Schleiermachers Erster Predigtsammlung (1801) 202

Literatur 203

Abkürzungen

DVfLG = Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
1. Aufl. Tübingen 1909–1913 ([1] RGG)
2. Aufl. Tübingen 1927–1931 ([2] RGG)
ThLZ = Theologische Literaturzeitung
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken
ZfD = Zeitschrift für Deutschkunde
ZSTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZZ = Zwischen den Zeiten

Vorwort

Gestalt und Werk Friedrich Schleiermachers haben mich tief beeindruckt. Denn hier sah ich in großartigem Stil vereinigt: Kraft des theologischen Gedankens, Weite des geistigen Horizontes, Liebenswürdigkeit des menschlichen Wesens – Aufrichtigkeit des persönlichen Glaubens. Hier erkannte ich das vorbildliche Bemühen, *in voller Solidarität mit dem Menschen der Gegenwart die evangelische Botschaft zu verkünden.*

Darum habe ich das in meiner Generation fast kanonisch gewordene Urteil nie zu teilen vermocht, wonach mit dem 19. Jahrhundert im allgemeinen und mit seinem »Kirchenvater« im besonderen theologisch kein Staat zu machen sei. Gewiß: Schleiermachers Theologie fordert immer wieder zur Kritik heraus. Jedoch: Ich gehe von der These aus, daß man zuerst einmal aufmerksam und unbefangen hören solle, was der »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« zum theologischen Thema zu sagen habe. Die hier vorgelegte Arbeit übt diese Form der Schleiermacher-Interpretation. Sie wählt das Erstlingswerk von 1799 zum Thema in der Überzeugung, daß die »Reden« im Gesamtwerk Schleiermachers eine Schlüsselstellung einnehmen.

Ich danke den akademischen Lehrern, die meine Freude an theologischer Forschung geweckt und die mich bei meinen Schleiermacher-Studien ermutigt haben; dem Herrn Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen für die Förderung, die er meiner Arbeit angedeihen ließ; Herrn Professor D. Dr. C. H. Ratschow für das Interesse, das er meiner Bemühung um die Interpretation Schleiermachers entgegenbrachte; den Herren Herausgebern und dem Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn für die Aufnahme meiner Untersuchung in die Schlattersche Monographienreihe.

Düsseldorf, am 20. März 1960

Paul Seifert

Einleitung: Zur Aufgabe und Methode

1

Das Werk Schleiermachers hat zwar die theologische Diskussion der Gegenwart nicht in demselben Maße bestimmt, wie es die Theologie der Reformatoren vermochte. Jedoch kann nicht übersehen werden, daß die Auseinandersetzung mit den Grundlinien Schleiermacherschen Denkens ausdrücklich oder stillschweigend noch der jüngsten theologischen Arbeit zugrunde liegt. Das Urteil Kattenbuschs, daß Schleiermachers Geisteserbe bereits »zu erschöpfender wissenschaftlicher Auswirkung gelangt« und somit im besten Sinne »verbraucht« sei[1], kann kaum auf Zustimmung rechnen. Vielmehr wird in neuerer Zeit ein wachsendes Interesse an der Schleiermacherschen Theologie bemerkbar, gewiß angeregt durch die überraschend positive Beurteilung Schleiermachers durch Karl Barth in seiner Geschichte der protestantischen Theologie[2]. So ist heute die Erkenntnis, daß mit der Fruchtbarmachung des Schleiermacherschen Werkes noch eine wesentliche theologische Aufgabe gestellt ist, stark und allgemein genug, um das Unternehmen zu rechtfertigen, erneut nach Schleiermachers Programm zu fragen und festzustellen, auf welchem Wege er dessen Verwirklichung zu erreichen suchte.

Man könnte höchstens einwenden, daß das Gespräch um den »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«, an dem sich ein kaum noch zu überblickender Chor der verschiedensten Stimmen beteiligte, als abgeschlossen angesehen werden kann. Allein: ein Blick auf den gegenwärtigen Stand dieses Gesprächs zeigt, daß die verschiedenen Interpretationen so scharf gegeneinander stehen wie je. Ganz besonders gilt dies für die Auslegung der Reden über die Religion, um welche die vorliegende Untersuchung sich bemühen möchte.

Gerade den Reden gegenüber stellt sich das Grundproblem der Schleiermacher-Auslegung mit der größten Schärfe. Denn daß die Glaubenslehre und auch schon die Kurze Darstellung ins theologische Werk Schleiermachers zu rechnen sind, daß sie in irgendeiner Form den wie auch immer verstandenen »christlichen Glauben« darlegen möchten, sogar in Bindung an die »Grundsätze der evangelischen Kirche« – darüber herrscht weitgehende Übereinstimmung. Die Frage

1. *Kattenbusch*, S. 131.

2. »An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm« (*Barth:* Theologiegeschichte, S. 379). Vgl. ferner *Beckmann*, S. 6; *Senft*, S. V f.; *Schultz:* Protestantismus passim.

der Wertung bleibt dann, wie Schleiermacher dies Unternehmen angriff und wie man seine Ergebnisse beurteilen soll.

Den Reden gegenüber stellt sich das Problem weit radikaler. Seit David Friedrich Strauß' Kritik ist die These nicht verstummt, daß der Redner »sich mit seinem Empfinden und Denken noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt« habe[3]. Der immer wiederkehrende Einwand, Schleiermachers Theologie sei eigentlich Philosophie[4], hat den Reden gegenüber ein ungleich stärkeres Gewicht erhalten als in der Beurteilung der Glaubenslehre. Und wenn Brunner bei Schleiermacher »nichts anderes als ein christlich verkleidetes religionsphilosophisches System« findet[5], so gewinnt er die Ansätze zu dieser Beurteilung auch und gerade an dem Erstlingswerk von 1799.

Somit lautet die Grundfrage, die den Reden gegenüber zu stellen ist, nicht: welche Art von Philosophie hier entwickelt werde, oder welches Verständnis des Christentums der Redner vortrage. Sondern das eigentliche Interpretationsproblem geht auf »Schleiermachers Stellung zum Christentum« (O. Ritschl). Genauer: auf die Entscheidung, ob Schleiermacher sich in seinen Reden überhaupt als letztes Ziel eine Darlegung und Verteidigung des Christentums gesetzt hat; sodann, ob dies auf einem Weg geschieht, der dies Ziel klar hervortreten läßt. Erst nach Klärung dieser Fragen können Einzelprobleme, wie die Behandlung »der Religion« und des Christentums, untersucht werden[6].

2

Es ist nicht verwunderlich, daß gerade in der Frage nach dem Grund-Ansatz die Meinungen der Beurteiler weit auseinandergehen. Man kann versuchen, die wichtigsten Stellungnahmen in drei Gruppen zusammenzufassen[7]. Die Hauptvertreter der ersten Ansicht fanden bereits Erwähnung. Als ein Wortführer der frühen dialektischen Theologie hat Brunner nachzuweisen gesucht, daß wie Schleiermacher im allgemeinen so der Redner über die Religion im besonderen mit seinem freien philosophischen Denken und seiner ebenso freischwebenden mystischen Religiosität das »Wort« verraten und statt eines echten Verständnisses des Christentums eine nur zum Schein christlich verkleidete philosophische Weltanschauung vertreten habe. Dies Ergebnis führt die oben erwähnte Kritik

3. *Strauß*, S. 23; vgl. auch *Korff*, Bd. I, S. 52.
4. Siehe bei *Mulert:* Aufnahme Schleiermachers, S. 110 f.
5. *Brunner*, S. 325.
6. Die Fragen, in deren Durchführung *Wobbermin* Schleiermachers wissenschaftliches Hauptverdienst erkennt, so: Luther, S. 115.
7. Auch *Flückiger* unterscheidet drei Gruppen von Beurteilern des Schleiermacherschen Werkes. Sie decken sich nicht mit unserer Einteilung, da wir speziell die Interpretation der Reden im Auge haben; aber im Vergleich der beiden Klassifikationen ergeben sich interessante Gesichtspunkte.

Strauß' fort. Selbst Flückiger sagt noch von den Reden, daß sie »nicht religiöses Erlebnis, sondern romantische Philosophie verkünden[8]«. Daß dies Verständnis so alt ist wie die Reden selbst, zeigt der bekannte Brief des Hofpredigers Sack, der sein Urteil dahin zusammenfaßt[9]: »Ich kann das Buch ... leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des Spinozistischen Systems.« –

Die zweite Ansicht erkennt in den Reden eine religionsphilosophische Studie, welche von einem allgemeinen »Wesen der Religion« ausgehend, dann auch das Christentum mehr oder weniger glücklich in diesen Rahmen hineinstellt. Ein so ausgezeichneter kongenialer Beurteiler wie Rudolf Otto stellt in seinem Kommentar zur Urausgabe der Reden fest, daß das Hauptinteresse an dem Buche bis heute das religionsphilosophische sei. Dabei empfindet gerade Otto sehr stark, wie wenig die Durchführung des religionsphilosophischen Ansatzes in den Reden befriedigen kann. Er weist auf eine entscheidende methodische Schwäche dieser Durchführung hin, wenn er Schleiermacher kritisch entgegenhält[10]: »Denn statt einer sorgfältigen psychologisch-historischen Gewinnung seines ›Wesens der Religion‹ schießt er es sozusagen auf S. 50 aus der Pistole und bringt von jener nur nachträgliche und unzulängliche Proben.«

Wenn es also Schleiermacher wirklich darum geht, seine Aufgabe in den Reden religionsphilosophisch auf dem doppelten Weg psychologischer Analyse und historischen Vergleichs zu lösen[11], so hat er seine Absicht sehr unvollkommen verwirklicht.

Diese Erkenntnis hat wesentlich dazu beigetragen, den Akzent mehr auf das persönliche Erlebnis Schleiermachers als Hintergrund seiner philosophisch-theologischen Darlegungen zu setzen. So haben R. A. Lipsius, R. Haym, J. Wendland, auch O. Ritschl diesen Standpunkt besonders nachdrücklich vertreten[12]. Damit rücken die Reden ihrer Anlage und Methode nach in die Nähe der Monologen[13]. Am konsequentesten führt Otto Piper diesen Standpunkt durch. Er sieht deutlich das Problem, das sich aus dem bald lobend, bald tadelnd von der Kritik festgestellten »Mangel an strengen Methoden, Begriffen und Beweisen« in den

8. *Flückiger*, S. 55. – Ähnlich *Korff*, der meint: Schleiermacher deute die romantische Weltanschauung – als Religion (Bd. III, S. 315).

9. Br 1, Bd. III, S. 276. – *Korff* urteilt: »Was Schleiermacher hier beschreibt, ist bei historischer Besinnung nichts anderes als jener gefühlsmäßige Pantheismus, der die ganze Goethezeit beherrscht« (Bd. III, S. 321).

10. *Otto:* Reden, S. XIX.

11. So *Bender:* Theologie, Bd. I, S. 158; im Anschluß daran zahlreiche weitere Beurteiler. *Wendland*, S. 74, sieht die Lösung in enger Verbindung von spekulativem und historischem Denken.

12. *Lipsius*, S. 160; *Haym:* RomSchule, S. 493; *Wendland*, S. IV; *O. Ritschl:* Frömmigkeit, S. 132 f.

13. Ausdrücklich zieht *Lipsius*, a. a. O., diese Parallele.

Reden ergibt. Piper sucht dies Problem zu lösen, indem er die Reden als Zeugnis des religiösen Erlebnisses Schleiermachers darstellt und die These vertritt[14]: »Seine religiöse Betrachtung der Religion will ja gar keine Wissenschaft sein.«

So führt die Konsequenz der rein religionsphilosophischen Betrachtung zu einer etwas gewaltsam erscheinenden Lösung, die sich freilich gewissen Selbstaussagen Schleiermachers gegenüber, der z. B. auf die Philosophie der Reden sehr stolz war, nicht halten kann; abgesehen von der Einzelkritik, die an diesem Lösungsversuch zu üben wäre.

Konnten bei diesen beiden ersten Gruppen nur einige charakteristische Vertreter herausgestellt werden, so ist als Repräsentant der dritten Deutung eigentlich nur O. Ritschl zu nennen. Er hat in seiner Studie über »Schleiermachers Stellung zum Christentum« den konsequenten Versuch gewagt, die Reden von ihrem Ziel aus zu verstehen, als welches er die Darstellung des Christentums, besonders in der Fünften Rede, erkennt. Das Ergebnis der äußerst sorgfältigen Untersuchung ist nicht ganz ohne Wirkung geblieben. So hat Bleek in seiner Arbeit über Schleiermachers Christologie die Stellung der Reden zum Christentum wenigstens als Durchgangspunkt zur späteren Entwicklung gewürdigt[15]. Von neueren Beurteilern haben vor allem Wehrung und Wendland in der Stellung zum Christentum ein wesentliches Anliegen der Reden erkannt. Auch Barths Beurteilung unterscheidet sich stark von derjenigen Brunners, so wenn er seine Schleiermacher-Deutung nicht darauf abstellt, zu richten, ob Schleiermacher Christus verkündigt habe, sondern untersuchen möchte, wie Schleiermacher diese Verkündigung versucht hat[16].

Im ganzen jedoch ist es höchst auffallend, wie wenig die Ritschlsche Studie auf den Gang der Schleiermacher-Forschung eingewirkt hat. Obwohl hier wesentliche Thesen aufgestellt und bewiesen werden; und obwohl hier ein Weg eröffnet wird, der aus wichtigen methodischen Erwägungen heraus als richtig erkannt werden muß.

14. *Piper*, S. 11.

15. *Bleek*, S. 80.

16. *Barth:* Schleiermacher, S. 168; vgl. auch Barths Besprechung des Brunnerschen Buches zur Verschiedenheit der beiderseitigen Auslegung. In seiner Theologiegeschichte hat Barth seinen Standpunkt noch deutlicher präzisiert, indem er z. B. erklärt: »Die *entscheidende* Komponente, die eine Theologie zur Theologie macht, gehört nicht zu den Motiven, deren Vorhandensein im Werk eines Menschen man behaupten oder leugnen kann ...« (S. 382). – Eine Aufnahme des Ritschlschen Ansatzes findet sich später in dem wesentlich thesenhaften Vortrag *Hans Rusts:* »Schleiermacher über Christentum und Philosophie«. – An dieser Stelle mag auch die sehr plastische Formulierung *Niggs* zitiert werden, der sagt: »Wer Schleiermachers ›Reden‹ im Hinblick auf ihre Rechtgläubigkeit liest, der beißt auf einen hohlen Zahn. Das ist ein fremder, nicht adäquater Aspekt« (S. 451).

Die besonderen Schwierigkeiten, vor welche die Reden den Ausleger stellen, haben ihren Grund in einer charakteristischen Eigentümlichkeit des Aufbaues und der Anlage dieses Buches. Es laufen hier, wie ziemlich allgemein erkannt worden ist, zwei Linien nebeneinander her. Sie in die richtige Beziehung zu setzen: dies ist das eigentliche Grundproblem des Verständnisses[17]. Man kann diese beiden Linien unter den Stichworten Religion und Christentum bezeichnen. Im Aufbau des Buches zeigt sich das Problem am deutlichsten in dem problematischen Verhältnis der Zweiten zur Fünften Rede. Setzt man den Grundakzent auf die erste Linie (Religion), so kann das Werk als ein »christlich verkleidetes religionsphilosophisches System« (Brunner) erscheinen. Setzt man ihn dagegen umgekehrt, dann würde es sich um eine mit philosophischen Mitteln vorgetragene Apologie eines bestimmten Verständnisses des Christentums handeln. Wenn nun das bisherige Gespräch um die Reden Eines mit Evidenz gezeigt hat, so dies: Eine Entscheidung darüber, welches das sachgemäße Verständnis sei, ist aus dem Buche allein nicht zu gewinnen. Beide Auffassungen lassen sich an den Reden durchführen. Beide haben ihre Schwierigkeiten, aber ebenso können beide gute Gründe für ihre Richtigkeit beibringen. Es liegt jeweils ein heimliches oder auch offen zugegebenes Vor-Verständnis der Auslegung zugrunde, von dem aus die einzelnen Akzente gesetzt werden. Es entspricht dem methodischen Aufbau der Reden, daß damit auch das Gesamtergebnis der Interpretation im wesentlichen bestimmt ist.

Daher gilt es, in Erkenntnis der Notwendigkeit eines solchen Vorverständnisses dieses zuvor methodisch zu sichern. Beachtet man nun, aus welchen Gründen die oben in der ersten Gruppe zusammengefaßten Beurteiler den Kern der Reden nicht erreichen konnten – wie im Laufe unserer Untersuchung noch deutlich werden soll –, dann ergeben sich hierfür verschiedene Gründe. Einmal wurde hier der rechte Maßstab für den Inhalt der Reden verfehlt, weil die Interpretation ein bestimmtes Verständnis des Christentums bzw. der Theologie an die Reden herantrug, aus dem sich das Urteil auf Pantheismus oder Mystik, Spinozismus oder Identitätsphilosophie ergeben mußte. Es kann sich jedoch gerade den Reden gegenüber nicht in erster Linie darum handeln, das hier etwa vorgetragene Verständnis des Christentums an einem anderen, sachgemäßeren, so dem »reformatorischen« Verständnis zu messen. Sondern grundlegend ist – wie

17. Von besonderer Bedeutung für die Methodenfrage ist der Akademievortrag *Wobbermins*, der mit Nachdruck auf die petitio principii seitens des größten Teiles der Schleiermacher-Deuter hinweist, die in der Voraussetzung des sogenannten Schleiermacherschen Subjektivismus, in der Vorbestimmung des Verhältnisses von theologischer Arbeit zur philosophischen Spekulation »im Sinne der vollständigen Abhängigkeit der erstgenannten von der letzteren« bestehe. Vgl. ferner den früheren Vortrag über »Schleiermachers Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit«.

gesagt – die Frage: ob das Buch überhaupt auf ein Verständnis des Christentums ziele. Der ganz eigene Charakter des Buches als Erstlingsversuch seines Verfassers sowohl als auch seine Abzweckung als Rede an die gebildeten Verächter verlangen diese grundsätzliche Sicht. Es geht darum auch in der vorliegenden Untersuchung nicht um eine »Ehrenrettung« Schleiermachers in dem Sinne, daß aus dem »Ketzer vom Scheitel bis zur Fußzehe« (Bender) ein »Kirchenvater« gemacht werden sollte. Sondern die inhaltlichen Fragen treten weitgehend zurück, und ihre Behandlung dient nur dem mehrfach bezeichneten Grundproblem.

Der wesentliche Einwand gegen die Art der Auslegung, die von den Beurteilern der ersten Gruppe geübt wird, betrifft den methodischen Grundansatz. Es geht kurz gesagt um die Frage nach dem Verhältnis von Verständnis und Kritik. Kann der Beurteiler den Autor richtiger interpretieren, als dieser selbst anzugeben vermag, was er habe sagen wollen? Gerade Brunner spricht diesen Grundsatz mehrfach aus[18]. Aber er ist bei weitem nicht der einzige, der von dieser Regel ausgeht. Die Behauptung ist nicht zu scharf: daß ein großer Teil der Schleiermacher-Kritik von diesem Grundsatz lebt. Der Ausleger befindet sich dann in der Situation dessen, der dem Autor erst sagen muß, was er letztlich gemeint und gewollt habe. Selbst wenn dann das genaue Gegenteil von dem als Ergebnis erscheint, was der Verfasser des Werkes seiner deutlichen Aussage nach wollte und meinte, wird dies Ergebnis nicht als ein drückendes Problem empfunden[19].

Es braucht das Recht des kritischen Ansatzes in der Auslegung nicht lange verteidigt zu werden. Allein: ob die Kritik grundsätzlich in der angedeuteten Weise über das Verständnis dominieren dürfe, dies ist eine andere Frage. Es müssen entscheidende Gründe vorliegen, wenn man ein Werk nicht nur in einzelnen Punkten, sondern im Grundsätzlichen gegen die eigenen Aussagen des Verfassers interpretieren will. Ohne voraufgehenden klaren Beweis solcher entscheidender Gründe erweist sich eine derartige Interpretation von vornherein als methodisch unsachgemäß.

Unter den Genossen des Idealismus war es neben Schleiermacher besonders Fichte, der sich stets gegen diese Art der Auslegung wenden mußte. Er bietet ein ausgezeichnetes Beispiel für einen wissenschaftlichen Schriftsteller, der durch immer neue Darstellungen zu Gesicht zu bringen sucht, was er selbst sagen möchte – z. U. von der Ansicht seiner Interpreten und Kritiker. So hat auch gerade Fichte

18. *Brunner*, z. B. S. 17, 114 u. ö. Vgl. auch beispielsweise *Mulert* in seiner Ausgabe der Sendschreiben an Lücke, wo er fragt: »Ob Schleiermacher sich stets richtig verstanden hat ...« (S. 3).

19. *Wobbermin* (gegen Schaeder): »Mit einer Selbsttäuschung zu rechnen, die den Autor genau das Gegenteil von dem sagen läßt, was er eigentlich meint, hat in der wissenschaftlichen Arbeit keinen Sinn« (SystTheol, Bd. II, S. 123). Vgl. Schleiermachers eigene Anweisung für Leser, die den Verfasser besser verstehen möchten als er sich selbst (Sendschreiben, S. 52).

einmal mit aller Deutlichkeit das echte Prinzip jeder Auslegung an einer Stelle der »Anweisung zum seligen Leben« charakterisiert, wo es heißt[20]: »Was mein Prinzip der Auslegung dieses sowie aller christlichen Schriftsteller betrifft, so ist es das folgende: sie also zu verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen, und, soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten: – ein Prinzip, das der Billigkeit gemäß zu sein scheint.«

Hier wird mit klaren Worten ausgesprochen, daß das Verständnis der Kritik voraufzugehen habe; denn auf dem umgekehrten Wege kann ein wirkliches Verständnis nicht erreicht werden. Wie denn bezeichnend genug gerade Otto Ritschl für seine Methode feststellt, daß er z. U. von vielen anderen Beurteilern »weniger Gewicht auf die Kritik als auf das Verständnis« lege[21]. Barth hat neuerdings diesen Gesichtspunkt in deutlicher Wendung gegen Brunners Schleiermacherbuch kräftig zur Geltung gebracht[22]. Und auch die Studie Senfts »Wahrhaftigkeit und Wahrheit« ist ein erfreulicher Versuch, Schleiermacher zuerst einmal zu verstehen, ehe man ihn kritisiert[23].

4

Für solches Verständnis aber gibt die beste Weisung die eigene Aussage des Autors, sei es im Selbstzeugnis des Werkes, sei es in kommentierenden Äußerungen. Dieser Grundsatz soll den hier vorgelegten Versuch einer Auslegung der Reden leiten.

Daß die Glaubenslehre nur unter Berücksichtigung der Sendschreiben gelesen und verstanden werden könne, hat sich ja wenigstens als Forderung ziemlich allgemein durchgesetzt. Wir erheben die entsprechende Forderung für die Reden über die Religion: Auch sie können nicht ausgelegt werden ohne sorgfältige Berücksichtigung ihres Selbstzeugnisses sowohl als auch des »Sendschreibens über seine Reden«, das Schleiermacher im Jahre 1801 an den Hofprediger Sack richtete[24]. Dazu sind ferner andere erläuternde Äußerungen heranzuziehen.

Auf dieses »Sendschreiben« muß im Zusammenhang kurz eingegangen wer-

20. *Fichte:* Anweisung, S. 189. 21. *O. Ritschl:* Frömmigkeit, S. 161.

22. *Barth:* Theologiegeschichte, besonders S. 382 und passim. – Sehr schön hat neuerdings *Nigg* für den Vorrang des Verstehens plädiert, wenn er sagt: »Ein methodisch unstatthaftes Prinzip ist es, die ›Reden‹ am Maßstab der Reformatoren zu messen und dann schnell das biblische Urteil auszurufen: Gewogen und zu leicht befunden! Damit trägt man ein ihnen fremdes Kriterium von außen an sie heran. Wissenschaftlich zulässig ist einzig das Vorgehen, das einen Text aus sich selbst zu verstehen versucht und nicht darauf erpicht ist, ihn mit andern Kategorien zu beurteilen und zu verurteilen« (S. 458).

23. *Senft* hält sich dabei überwiegend an die Glaubenslehre. Wer aber die Reden gründlich gelesen hat, wird erkennen, daß vieles, was hier zur Glaubenslehre gesagt wird, sehr wohl schon für die Reden gilt.

24. Br 1, Bd. III, S. 280 ff.

den, da es wichtige Grundsätze angibt, von denen die hier vertretene Deutung der Reden ausgeht. Schleiermacher verwahrt sich erstens gegen die pantheistische und spinozistische Deutung seines Buches[25]. Er erklärt, daß mit diesem philosophischen Generalnenner das Zentrum des Werkes keineswegs bezeichnet sei. Vielmehr, fügt er zweitens hinzu, gehe es ihm um die Unabhängigkeit der Religion von jeder (also z. B. auch der spinozistischen) Metaphysik. Seine Philosophie möge sein, welche sie wolle: die Religion, welche er vertrete, sei der Substanz nach davon ganz unabhängig. Und diese Religion, heißt es dann drittens, sei das Christentum, das er auch auf der Kanzel ohne jede reservatio mentalis verkündige. Wie denn der Verfasser der Reden »den Stand des Predigers für den edelsten« halte. Sowenig er mit einer reservatio mentalis von der Kanzel aus spricht, sondern überzeugt hinter dem steht, was christliche Predigt nach seiner Erkenntnis zu sagen hat – so wenig sieht er sich als Redner in Konflikt mit dieser seiner Grundhaltung. So bestimmt Schleiermacher das Verhältnis des Redners zum Prediger in dem Sinn, daß er als dieser wie jener aus derselben christlichen Bindung heraus spreche.

Daß eine solche Auslegung von Schleiermacher nicht erst nachträglich an die Reden herangebracht wurde, bestätigt deren Selbstzeugnis. Denn fast von der ersten bis zur letzten Seite spricht der Redner davon, daß Mißdeutung das voraussichtliche Schicksal seines Buches sein würde, und daß er insbesondere auf die »Lobsprüche der Zunftgenossen« nicht werde rechnen können (R 4,13 u. ö.; 312). Dies ist freilich nur die formale Seite des Selbstzeugnisses. Wie der Inhalt der Reden dazu stimmt, kann erst im Lauf der Untersuchung genauer gezeigt werden.

Zusammenfassend ist also als methodischer Grundansatz festzustellen: Eine Auslegung, welche die Reden von ihren rein philosophischen Gedanken und ihrem allgemeinen Religionsbegriff aus deuten will (daß die Reden auch Religionsphilosophie bieten, wird nicht bestritten), hat zuvor den strikten Beweis zu liefern, daß das gegenteilige Verständnis unmöglich ist. Dieser Beweis kann bisher nicht als erbracht angesehen werden. Doch würde überhaupt erst von dieser Grundlage aus das Unternehmen rein philosophischer Deutung gerechtfertigt sein.

Die entgegengesetzte Auslegung, welche die Reden im Sinne Schleiermachers aus der Bindung an eine ganz bestimmte, geschichtlich festgelegte religiöse Wirklichkeit heraus, eben an das Christentum, so wie Schleiermacher es versteht, interpretiert, ist der Notwendigkeit eines solchen voraufgehenden Gegenbeweises überhoben. Die Schleiermachersche Selbstauslegung ist für sie Rechtfertigung genug. Hier ist nur der Beweis zu erbringen, daß diese Auslegung an den Reden durchführbar ist. Um diesen Beweis bemüht sich der hier vorgelegte Kommentar.

25. Wie auch sonst öfter, z. B. Vorrede zur 3. Reden-Auflage, Anmerkung 3 und 19 zur II. Rede.

Es ist von dieser methodischen Grundthese aus noch kurz Stellung zu nehmen zur Frage des Verhältnisses, in dem das Erstlingswerk zum Gesamtwerk Schleiermachers steht. Die Forderung, daß die Reden nicht isoliert, sondern im Gesamtrahmen der theologisch-philosophischen Arbeit Schleiermachers zu betrachten sind, ist selbstverständlich und wird auch im folgenden beachtet werden. Das Problem liegt jedoch in der Näherbestimmung der Beziehungen zwischen der Urausgabe der Reden und den späteren Äußerungen Schleiermachers, insonderheit auch zu den in der 2. und 3. Auflage vorgelegten Neubearbeitungen des ersten Reden-Entwurfs.

Fuchs hat zuerst die These aufgestellt, die dann von Süskind sorgfältig durchgeführt wurde[26], daß die Änderungen in der 2. Auflage der Reden wesentlich auf eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings zielen, also vor allem die philosophische Formulierung betreffen. Wehrung hat betont, daß es sich darüber hinaus um tiefergehende Wandlungen handle[27]. In diese Diskussion soll hier nicht direkt eingegriffen werden.

Für unser Problem geht es vielmehr in erster Linie um die grundsätzliche Frage, ob Schleiermacher seine Stellung zum Christentum grundlegend geändert habe, so daß diese Änderung z. B. gerade im Verhältnis der Reden-Auflagen zutage träte. Daß hier wichtige Akzentverlagerungen vorliegen, ist evident und wurde auch von Schleiermacher selbst nirgend bestritten. Aber er hat doch stets behauptet, daß er im Grunde »derselbe geblieben« sei. Immer wieder betont er, daß trotz aller Änderungen der Formgebung wie auch einzelner Stellungnahmen seine Grundposition einheitlich sei. Es mag sein, daß er sich veranlaßt sah, gegenüber der Kritik, welche die Veränderungen seit je stark betonte, mit um so größerem Nachdruck auf diese Einheitlichkeit hinzuweisen. Aber mag dieser Hinweis auch einen zu starken Ton erhalten haben: um solche Fragen der Akzentsetzung handelt es sich hier ja nicht. Es liegt jedoch kein Grund vor, diese Selbstaussage Schleiermachers grundsätzlich zu bezweifeln. Sie liegt ganz in der Linie jener Aussage des »Sendschreibens über seine Reden«, welche feststellt, daß seine religiöse Position von der Philosophie, die er gerade vertrete, ganz unabhängig sei. Wobei anmerkungsweise darauf hingewiesen sei, daß Schleiermacher sich auch in der letzten philosophischen Stellungnahme treu geblieben ist, wie die jedenfalls in ihrem ersten Teil ausgezeichnete Studie Bartelheimers gezeigt hat[28].

In Anwendung unseres methodischen Grundsatzes gehen wir also auch hier von Schleiermachers Selbstauslegung aus und sehen in den Neuauflagen der Reden wie in sonstigen späteren Äußerungen in erster Linie die Darstellung der-

26. *Süskind:* Schelling.
27. *Wehrung:* Schleiermacher; auch *Frank:* Geschichte und Kritik.
28. *Bartelheimer:* Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik.

selben Position und ziehen sie in diesem Sinne gelegentlich erläuternd heran. Es muß sich dann bewähren, ob es von dem hier vorgetragenen Verständnis der Reden von 1799 aus möglich ist, die von Schleiermacher postulierte einheitliche Linie zu erkennen. Die Beobachtung, daß Schleiermacher sich in den Neubearbeitungen der Reden nicht scheut, einzelne Punkte offen zu revidieren, verbunden mit der anderen Feststellung, daß er an anderen Stellen seine Aussagen der Urauflage mit Argumenten neu belegt, die mit der hier vertretenen Deutung aufs beste zusammenstimmen: diese beiden Momente zusammengenommen geben der Annahme grundsätzlicher Einheitlichkeit einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Damit würde, was speziell das Verhältnis zwischen den Auflagen der Reden betrifft, gegen Strauß' Kritik, der hier den jugendlichen Schleiermacher durch den Glaubenslehrer überwacht werden sieht[29], der entgegengesetzten Beurteilung K. Sacks recht geben: daß hier »die jugendliche Fülle und zum Teil unenthüllte Individualität eines begeisterten Werks zu der Klarheit und Bestimmtheit gereifterer Wissenschaft und Erfahrung« komme[30].

Es soll mit diesen Hinweisen keineswegs eine Spezialuntersuchung über das Verhältnis der Urauflage zu Schleiermachers späterem Werk angekündigt sein. Dies würde den hier gegebenen Rahmen überschreiten. Vielmehr sollte hiermit nur von unserem methodischen Ansatz aus dargelegt sein, in welcher Weise die Untersuchung Aussagen des späteren Schleiermacher heranzuziehen gedenkt. Diese späteren Äußerungen, insbesondere der Neuauflagen der Reden, werden benutzt als das, was sie nach Schleiermachers ausdrücklicher Meinung sein sollten: Erläuterungen dunkler bzw. mißverstandener früherer Stellungnahmen[31]. Und da die Beziehungen dieser Neubearbeitungen zu anderen späteren Werken Schleiermachers – so insbesondere die Beziehungen der dritten Reden-Auflage zur ersten Ausgabe der Glaubenslehre – evident sind und auch von Schleiermacher selbst häufig hergestellt werden: so rechtfertigt es sich, neben den jüngeren Ausgaben der Reden auch jene anderen Werke erläuternd heranzuziehen. Es ist hierbei naturgemäß eine besondere Vorsicht anzuwenden, da der ältere Schleiermacher nicht in den jüngeren hineininterpretiert werden darf, wie Wehrung richtig schon in seiner ersten Schleiermacher-Studie bemerkt, wobei er sich besonders gegen eine üblich gewordene Deutung der Reden von der Dialektik her wendet[32]. Spä-

29. *Strauß*, S. 24.

30. *K. Sack:* Rezension, S. 833.

31. Vergleiche Schleiermachers briefliche Äußerung an Gass vom 25. April 1806, welche für die Urauflage »nicht nur unnütze Schwierigkeiten ... sondern auch nicht wenig verschuldete Veranlassungen zu Mißverständnissen« zugibt (Br 2, Bd. II, S. 61).

32. *Wehrung:* GeschPhil, S. 8 f.; vgl. die methodischen Ausführungen Wobbermins: Methodenfragen, bes. S. 32, 35 ff. Siehe auch *Krüger:* Religion der Goethezeit: »Es ist freilich nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß man den späteren Schleiermacher vergessen muß, oder wenigstens seine Äußerungen nur mit Vorsicht heranziehen darf, wenn man den jungen schildern will« (S. 137).

tere Aussagen Schleiermachers können, wenn man sie heranzieht, nur Erläuterungen sein. Die vorliegende Untersuchung möchte sich darum primär auf die Deutung der Reden in ihrer Urform konzentrieren[33].

Die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur muß z. T. zwischen den Zeilen erfolgen, da sonst infolge der Fülle des Materials und der Vielfalt der Meinungen der Apparat zu anspruchsvoll werden würde. An manchen Stellen kann auf einzelne Korrekturen um so eher verzichtet werden, als oben die grundsätzliche Stellungnahme zum Ansatz zahlreicher Beurteilungen bereits entwickelt wurde.

33. Auf die Stellung der frühen Arbeiten Schleiermachers, insbesondere der Monologen zu den Reden, wird an verschiedenen Orten der Untersuchung einzugehen sein.

I. Apologie

1

Die ganz eigene Art der Reden ist dadurch bedingt, daß das Buch sich mit einer bestimmten Absicht in einer bestimmten Situation an einen bestimmten Kreis wendet. An diese Momente pflegt man zu denken, wenn man von seinem »apologetischen« Charakter spricht. Es ist damit zunächst ein formaler Zug bezeichnet. Aber wenn Schleiermacher, an die Gebildeten sich wendend, selbst als Gebildeter spricht, so liegt die Annahme nahe, daß er mit der Ausdrucksform auch gewisse Vorstellungsinhalte übernimmt, vielleicht sich in seinen Ausführungen überhaupt ebenso sehr von apologetischen Absichten und Rücksichten wie von dem, was er eigentlich zu sagen hätte, bestimmen läßt. Auf die mehr formale Seite vor allem zielt in diesem Sinn die Äußerung von Franz, daß Schleiermacher in den Reden nicht als Theologe, sondern als Jünger der neuen Bildung auftrete[1]. Weittragende inhaltliche Verkürzungen sieht darüber hinaus Barth aus der »grundsätzlich unwürdigen Stellung eines Apologeten« folgen[2]. Während Frank vermittelnd feststellt, daß die Wahrheit der Schleiermacherschen Aussagen nicht am Vollgehalt des Evangeliums zu messen, sondern im Rahmen der Zeit zu beurteilen sei[3].

Auf die Ausstellungen, die das Inhaltliche betreffen, kann hier noch nicht eingegangen werden. Daß Gestalt und Gehalt auch in den Reden in engster Wechselwirkung stehen, soll allerdings schon gesagt sein[4]. Daß Schleiermacher zielbewußt vom Anfang des Buches an eine bestimmte apologetisch bedingte Form handhabt, bezweifelt wohl niemand. Der Redner erkennt dabei klar die Schwierigkeit seiner Situation, »mit kaum entworfenen Umrissen herausbrechen (zu) müssen in den leeren Raum« (R 14). Diese Schwierigkeit bezieht er ausdrücklich auf

1. *Franz*, S. 352. – Zum Problem vgl. besonders auch *Rust*, S. 6, 11.

2. *Barth:* Theologie und Kirche, S. 189; vgl. aber neuerdings seine Stellungnahme in »Die protestantische Theologie«, besonders S. 385. Über die Verschiedenheit bei den Reformatoren und bei Schleiermacher siehe *Brunner*, S. 163; auch *Lütgert*, Bd. II, S. 88 f. Zum Einfluß der apologetischen Haltung innerhalb der Glaubenslehre vgl. *Scholz:* Christentum, S. 9.

3. *Frank*, S. 65. Auf diese Stelle bezieht sich offenbar *Niesel*, S. 511.

4. Schleiermacher selbst bezeichnet diesen allgemeinen Grundsatz im Eingang seiner Kritik aller Sittenlehre (WPhil 1, S. 9).

die Möglichkeit der Verständigung. Was er zu sagen hat, unternimmt er in einer hierfür noch nie angewendeten Sprache auszusprechen; einen Tempel im modernen Geschmack möchte er aufrichten, ohne den Stil des »jüdischen Zions und seiner gotischen Pfeiler« (R 4, vgl. 3). Friedrich Schlegel hat die Tendenz der Reden sicher richtig verstanden, wenn er sie in seiner Rezension bezeichnet als Versuch, die bisher unfreundlich gegeneinander stehenden Mächte »Christentum« und »Bildung des Zeitalters« in Harmonie zu bringen. Der Erfolg, den Schleiermacher sich von diesem Versuch erhoffte, mochte wenig verschieden sein von demjenigen, welchen gut fünf Jahre vorher Kants »Religion usf.« auch je und dann erzielte. Reinhold jedenfalls schreibt am 12. August 1793[5]: »Kants Religion innerhalb usw. hat mir den unbeschreiblichen Trost gewährt, mich mit gutem Gewissen laut und deutlich einen Christen nennen zu können.« –

Wie stark diese Haltung der Reden in der Tat gewirkt hat, zeigt beispielsweise ihre Wiederaufnahme in Fichtes »Anweisung«[6].

Allerdings: Schleiermacher sieht sich gebildeten Verächtern der Religion gegenüber. Friedrich Schlegel hatte noch 1798 im Athenäum den Satz aufgestellt: »... je mehr Bildung, je weniger Religion«[7]. Schleiermacher erkennt nun als Grund solcher Verachtung einmal die falschen Vorstellungen der Gebildeten über Religion und religiöse Dinge (z. B. R 22 ff., 176). Hier wird es sich darum handeln, dem falschen Verständnis durch das richtige zu begegnen. Der erste Schritt hierzu liegt in der Aufforderung, »in dieser Verachtung recht gebildet und vollkommen zu sein« (R 21). Der Redner ist überzeugt, daß jene Vorurteile einer sorgfältigen Prüfung, wie sie der geistigen Haltung der Gebildeten entsprechen würde, nicht standhalten können[8]. Es liegt jedoch in dieser Aufforderung zu wahrhaft gebildeter Verachtung noch mehr. Schleiermacher sieht – und das ist für ihn charakteristisch[9] – in der »Verachtung« der Gebildeten die große Möglichkeit, in der sie sich der echten Religion gegenüber befinden. In einem kaum beachteten Wortspiel spricht er dies deutlich aus (R 122): *»Und eben diese Eure Verachtung gegen die armseligen und kraftlosen Verehrer der Religion ... beweiset mir, daß in*

5. Zitiert in *Vorländers* Ausgabe der »Religion innerhalb ...« (S. LVI).

6. Vgl. besonders S. 204, 267 ff.

7. *Schlegel*, Bd. II, S. 241. – Vgl. hierzu auch die Würdigung *Franks* (S. 57).

8. Vergleiche dazu schon die Weihnachtspredigt von 1794 über Luk 2,15 ff. (Entwurf gedruckt bei *Bauer:* UngedrPred, S. 83–85.) Ein entsprechender Hinweis schon bei *Barth:* Die Theologie und die Kirche, Bd. II, S. 109. – Der Redner wird sich nicht scheuen, sich »durch ein Labyrinth der wunderlichsten Verirrungen« hindurchzufinden, um die Leser zum rechten Verständnis zu führen (R 193).

9. Siehe z. B. M 90: Wo Schleiermacher nur »einen Funken des verborgenen Feuers« zu bemerken glaubt, fühlt er sich »in Lieb und Hoffnung hingezogen«. – Das im folgenden zitierte Wortspiel aus R 122 scheint *Korff* bemerkt zu haben; er kommentiert: »Der Grund für ihre (der Gebildeten) Verachtung der historischen Religion ist nach Schleiermacher nichts anderes als die Achtung vor der reinen Religion« (Bd. III, S. 319).

Euch selbst eine Anlage ist zur Religion, und die Achtung, die Ihr allen ihren wahren Helden immer erzeigt ... bestätigt mich in dieser Meinung.« Aus solcher Haltung heraus sieht Schleiermacher auch sonst bei den Gebildeten unbewußte Tendenzen zur echten Religion wirksam. Indem er Bezug nimmt auf die starken ästhetischen Strömungen der Zeit, ruft er aus (R 171): *»Sehet da, das Ziel Eurer gegenwärtigen höchsten Anstrengungen ist zugleich die Auferstehung der Religion!«*

Gerade hier könnte man nun freilich meinen: Schleiermachers apologetische Tendenz gehe dahin, allen alles zu werden. Allein: man darf nicht übersehen, daß durch die ganzen Reden eine gegenläufige Gedankenreihe geht, die einen sehr starken Akzent hat, in den eben bezeichneten Gedankenkreis nicht ohne weiteres passen will und die alles andere als apologetisch genannt werden muß. Wir meinen den von der ersten Seite an hervortretenden Gedanken, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sei. So stark bei Schleiermacher die Sicht hervortritt, daß Religion als Möglichkeit bei den gebildeten Verächtern in ausgezeichneter Weise vorhanden sei – so schroff kann er andererseits die entgegengesetzte Sicht betonen, »daß Eure Verachtung der Religion Eurer Natur gemäß« sein könnte, worauf er ihnen »weiter nichts zu sagen« habe (R 31).

Diese Spannung ist bedeutungsvoll. Sie beweist, daß der Schleiermacherschen apologetischen Haltung gegenüber ein Korrektiv wirksam ist, das wohl aus einer ganz anderen Quelle stammen muß[10]. Die These, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sei, erweist sich als die wirksamste Schranke einer Apologetik gegenüber, die sich zuviel vornehmen und zutrauen will. Es ist auch eigentlich gar kein positives Moment, das Schleiermacher mit den Gebildeten verbindet. Der »Glaube«, um den es ihm positiv geht, ist ihnen so unbekannt wie den anderen Zeitgenossen. Vielmehr: »Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr [der ›Religion‹] auch nur ähnlich wäre« (R 2). Was den Redner und die Gebildeten verbindet, ist die gemeinsame Front gegen das »gegenwärtige Zeitalter«. Die »erbärmliche Allgemeinheit« und »leere Nüchternheit« dieser Zeit, »die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet«, und deren würdiges Produkt die sogenannte natürliche Religion ist (R 275 ff.) – »die schwerfällige Anhänglichkeit des Zeitalters an den gröberen Stoff« (R 12), seine plumpe Barbarei und sein kalter irdischer Sinn (R 18) hindern ebensowohl das Streben der Gebildeten, wie sie die echte Religion in ihrer Entfaltung hemmen[11]. Bei seiner Opposition gegen diese Tendenzen sieht

10. Diese Tatsache wird von der Schleiermacher-Kritik im allgemeinen zu wenig beachtet. Selbst die verständnisvolle Beurteilung *Barths* in seiner Theologiegeschichte hat hier eine Grenze, vgl. besonders S. 397 f.

11. Der Redner sieht diesen Zeitgeist besonders in England wirksam, während – relativ dazu gesehen – in Deutschland »das beglückte Klima« herrscht, das dem Samen einer neuen Zeit Frucht verspricht (R 16–18). Vgl. den Widerklang dieses Gedankens in Novalis' »Europa« (*Heilborn*, 2. Teil, S. 413).

Schleiermacher in den Gebildeten seine Bundesgenossen; und der Satz in seinen Athenäumsfragmenten, der als Motto über der apologetischen Haltung der Reden stehen könnte, klingt ja zugleich ganz wie ein Programm seiner gebildeten Leser[12]: *»Dafür ist das Zeitalter noch nicht reif, sagen sie immer. Soll es deswegen unterbleiben? – Was noch nicht sein kann, muß wenigstens im Werden bleiben.«*

2

»Nur bei dem stärksten Oppositionsgeist gegen diese allgemeine Tendenz kann sich also jetzt die Religion emporarbeiten, und nie in einer anderen Gestalt erscheinen, als in der, welche jenen am meisten zuwider sein muß.« (R 156)

Abgesehen davon, daß dieser »gewisse Oppositionstick«, wie R. Haym das nennt, sehr tief im »polemischen Charakter« Schleiermachers lag[13], ist diese Haltung der Reden in bestimmten sachlichen Erwägungen gegründet. Nicht nur aus Solidarität mit den Gebildeten – diese hat ihre Grenzen – und nicht nur aus Freude an paradoxer Stellungnahme kehrt Schleiermacher die übliche apologetische Front in ihr Gegenteil: Wenn die übrige Apologetik der Zeit sich gegen die geistige Umwelt wandte, so meinte sie gerade die Einfluß-Sphäre der »Gebildeten«. Demgegenüber beziehen sich die wenigen Stellen, an denen der Redner positiv vom Zeitalter spricht, ganz deutlich auf diese gebildete Welt. Umgekehrt richtet er seine Polemik auch und gerade gegen diejenigen Strömungen, welche den zeitgenössischen Theologen als die besten Stützen der Religion erschienen. Es ist unverkennbar, daß Schleiermachers Front sich gegen die Orthodoxie und ganz besonders auch gegen den aufgeklärten Rationalismus wendet[14]. Wie vollkommen ihm diese Frontumkehrung gelungen ist, beweist am besten die Kritik, welche Sack an den Reden als apologetischem Versuch übte[15].

Mit seiner Opposition gegen die Orthodoxie tritt Schleiermacher in eine Reihe, die von Lessing über Kant und Herder zu Goethe führt und dann wiederum bei Fichte in eigner Art fortgesetzt wurde[16]. Was dabei allenthalben bekämpft

12. Denkmale, S. 87.

13. *Haym:* RomSchule, S. 487. – Vgl. dazu die zutreffende Bemerkung *Süskinds* über die Anfänge des Schleiermacherschen Systems (Schelling, S. 1).

14. So *Bartelheimer*, S. 35 u. ö.; wenn *M. Wundt* die Sendung des Idealismus darin sieht, »die Wahrheit des Christentums gegenüber der Flachheit der Aufklärung zu rechtfertigen« (S. 459), so steht in dieser idealistischen Front auch Schleiermacher.

15. Br 1, Bd. III, S. 276 ff.

16. Die Parallele zu den »Rettungen« Lessings liegt an sich schon nahe, vgl. *Haym:* RomSchule, S. 585. Bei Lessing selbst brauchen Einzelbelege nicht erbracht zu werden; vgl. etwa die Einleitung *Zscharnacks* zur Ausgabe der Theologischen Schriften (Bd. I, S. 29). – Zu Herder vergleiche *Stephan:* SchlHerder, S. 493. Bei Goethe siehe außer dem Buche *Obenauers* beispielsweise *Scholz'* Exegese zu »Wer Wissenschaft und Kunst besitzt ...« (SchlGoethe, S. 54). – Bei Kant in der Religionsphilosophie passim, sehr deut-

wurde, ist der »Buchstabe«. Schon der junge aufgeklärte Prediger Schleiermacher tritt in seinen Predigten dieser Front bei[17]. So auch der Redner: Die Gebildeten haben recht, »die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem anderen ableiten, oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen« (R 121). Die »tote Schrift« ist nur ein Mausoleum der Religion (R 122); schon das Erste Tagebuch sagte: »Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes und es bleibt gewöhnlich nachher nur das caput mortuum desselben zurück« (D 100, Nr. 86). Diese Stellungnahme geht in der andauernden Ablehnung der »Systematiker« und der »Systeme« durch das ganze Buch hindurch. Sie klingt oft ganz aufklärerisch, was um so weniger wundernehmen kann, da Schleiermacher doch durch die Aufklärung hindurchgegangen ist[18]. Man braucht nur die »Religions-Briefe« aus der Hallenser Zeit zu lesen, um zu bemerken, mit welcher Leidenschaft der frei gewordene Student sich den »vernünfftigen« Anschauungen der aufgeklärten Theologie anschloß. Schon das Argument im Brief an den Vater, das von den Menschen handelt, »die er (Gott) offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat[19]«, atmet diesen Geist. Wendland hat richtig gesehen, daß der Prediger Schleiermacher noch zur Zeit der Reden stark unter dem Einfluß der aufgeklärten Predigttradition stand[20].

Aber es zeigen sich doch bei genauerem Zusehen trotz aller Gemeinsamkeit einer bestimmten Frontstellung auch hier wieder Differenzen: Nicht nur, daß Schleiermacher eine charakteristische Form von Aufklärung, wie sie in England heimisch war, in engste Beziehung zur Orthodoxie setzt (R 16). Zugleich mit den Metaphysikern lehnt er die »Moralisten in der Religion« ab (R 117); genau parallel zu seiner Front gegen die Systeme und Dogmen läuft die andere gegen Kultus und Askese[21] und d. h. für ihn überhaupt gegen den »Mißverstand, daß die Religion handeln soll« (R 71). Damit ist der Polemik der Aufklärung gegen die Orthodoxie ihr eigentliches Pathos entzogen. Denn in wessen Namen kämpften etwa Lessing und Kant gegen die Orthodoxie, wenn nicht im Namen des tugendhaften bzw. moralischen Menschen. Aber, so hält Schleiermacher dem entgegen, was ist das schon für ein Fortschritt von der Orthodoxie zum Moralismus, »von der unnützen scholastischen Wortweisheit« der orthodoxen Systeme

lich wird die gemeinsame Front z. B. S. 117, dazu vgl. *Vorländers* Einleitung, bes. S. XXI. Bei Fichte vgl. die »Anweisung«.

17. Z. B. in einem Entwurf vom Jahre 1796 über Jak 1,22 mit dem Thema: »Wie sich diejenigen betrügen, die nur Hörer des Wortes sind«.

18. Siehe *Stephan:* SchlHerder; *Süskind:* Schelling, S. 12.

19. Br 1, Bd. I, S. 45. Einen umgekehrten Gedanken kann *Bleek* (z. St., S. 28) hier nur gewaltsam eintragen.

20. *Wendland,* S. 63 ff.

21. R 69 ff.; vgl. hier besonders auch die Erläuterungen der 2. Auflage, die hier erweitert.

zum »Extrem des Nützlichen« in der Aufklärung[22]: »... *eine neue Barbarei als ein würdiges Gegenstück der alten, das ist die schöne Frucht der väterlichen eudämonistischen Politik*« (R 155).

Doch diese Haltung Schleiermachers könnte ja wiederum gegründet sein in seiner Solidarität mit den Gebildeten. Ein Zusammenhang besteht hier ohne Zweifel und wird von dem Redner bewußt betont. Darin gipfelt sein Hohn der Aufklärung gegenüber, daß sie es nicht zu echter Bildung und so auch nicht einmal zu wirklicher Verachtung der Religion gebracht habe (R 155). Ihr gegenüber stehen Schleiermacher und seine Leser: »Ihr und wir ein kleines Häufchen« (l. c.). So ist die doppelte Front gegen Orthodoxie und aufgeklärten Rationalismus (zu dem hier auch Kant zu rechnen ist) charakteristisch für die »Bildung« der Reden. Man darf hinzusetzen, daß Schleiermachers Buch nicht wenig dazu beitrug, den Gebildeten diese Frontstellung bewußt zu machen. Wieder ist es Fichte, an dem dieser Einfluß besonders deutlich sichtbar gemacht werden kann: Ist es in den Atheismus-Schriften noch in erster Linie der leidenschaftliche Angriff auf die orthodoxen Tendenzen der Zeit, der im Vordergrund steht, so tritt besonders in den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« und in der »Anweisung« die antiaufklärerische Richtung der Reden stark hervor. So wenn Fichte – obgleich aus einer von Schleiermacher deutlich unterschiedenen Position heraus – ganz in dessen Sinn dagegen polemisiert, daß man »die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht« habe[23].

Es kann von dieser Einsicht in die doppelte Frontstellung Schleiermachers aus nicht wundernehmen, daß bei genauer Prüfung sich zeigt, wie seine Ablehnung der Orthodoxie in der Tat mit anderen Argumenten arbeitet, als die entsprechende Polemik der Aufklärung sie ihm geboten hätte. Der Hallenser Student hatte ganz aufgeklärt in seinen Religions-Briefen gegen die dort als »Schwärmer« bezeichneten philosophischen Christen argumentiert. Der Examenskandidat in Drossen hatte noch in demselben Sinne sein Bedauern darüber ausgedrückt, daß das Christentum nicht von der philosophischen Schematisierung verschont geblieben sei, wobei ihm dann der reine Charakter einer »Sammlung von Sittenregeln, für jedermann brauchbar« verlorenging[24]. Wenn sich die positive Einsicht, daß die Philosophie die Religion verdarb, auch in vollem Umfang erhielt[25]

22. *Wehrung* möchte die Bedeutung der Schleiermacherschen Wendung gerade auf dem Hintergrund der Aufklärung sehen (Schleiermacher, S. 32). Daß aber, so richtig der Gedanke ist, auch diese Wendung nicht Schleiermachers Letztes sagt, wird sich noch zeigen lassen.

23. Fichte: Anweisung, S. 124, vgl. S. 123.

24. Br 1, Bd. IV, S. 29.

25. R 205. Denn hier ist der Gedanke zu ergänzen: Wie der Staat die Kirche, so verdarb die Philosophie die Religion.

und das Verhältnis zur Orthodoxie sich nicht änderte, so wandelten sich doch die hierfür angegebenen Gründe. Der aufklärerische Standpunkt liegt hinter ihm. Er greift die Ablehnung der Orthodoxie durch die Aufklärung nicht nur nicht auf, er nimmt gelegentlich jene gegen diese in Schutz, wenn er von den Aufklärern spricht, die aus »Mangel an Sinn« nun »alles Eigentümliche als toten Buchstaben verschreien, um aufs Unbestimmte loszugehen« (R 285). Seine Argumente werden »gebildet«. Denn wie demonstriert Schleiermacher nun die Ungemessenheit des Systematisierens im Gebiet der Religion? Er zeigt, daß selbst im Bezirk der Philosophie nicht die schöpferischen Köpfe es waren, die ein System aufstellen (R 28). Das ist ein Grund, der keinem Kantianer einleuchten kann, wohl aber demjenigen aus dem Herzen gesprochen ist, der die wahre Tiefe des Gedankens in genialischen »Fragmenten« aussprechen bzw. finden möchte. – Charakteristisch für Schleiermachers apologetische Methode ist es, daß dabei die Grenze des Vergleichs sichtbar gemacht wird durch den Hinweis auf den ganz eigenen Charakter des religiösen Bezirks (l. c.). – Ganz »gebildet« klingt auch die Polemik gegen die »Wut des Verstehens«, die den »Sinn« nicht aufkommen läßt[26]. Schleiermacher prägt in diesem Zusammenhang über die »verständigen« Menschen seiner Zeit den bezeichnenden Satz (R 151): *»Daß es Dinge gibt, die bis auf eine gewisse Tiefe erschöpft werden müssen, ist ihnen ein notwendiges Übel.«*

Damit zeigt sich über die formale Apologetik im Sinne der Gebildeten hinaus eine Tendenz, die von einem wichtigen inhaltlichen Zuge der Schleiermacherschen Religionsauffassung her bedingt ist. Rudolf Otto hat uns die »Tiefe« als charakteristisch religiösen Terminus, die »Tiefenschau« als typisch religiöse Betrachtungsart wieder sehen gelehrt. Daß Schleiermachers Religionsansicht von solcher »Tiefen«-Betrachtung aus wesentlich bestimmt ist, wird im folgenden noch deutlich heraustreten. Hier deutet sich dieser Zug erstmalig an. Durch eine doppelte Beobachtung wird unsere Auslegung gestützt. Einmal zeigt sich auch im Zusammenhang mit der Polemik gegen das Zeitalter wiederum eine Grenze der Übereinstimmung zwischen Schleiermacher und seinen Lesern: Der Redner scheut sich nicht, den toten Buchstaben der Orthodoxie und die untergeschobenen, fremden »Gefühle« der romantischen Frömmigkeit in Parallele zueinander zu setzen (R 75 f.). Und zweitens ist festzustellen, daß auch der entscheidende Einwand gegen die Systeme nicht die oben erwähnte Analogie (R 28), also ein »gebildetes« Argument, ist, sondern wiederum ein inhaltliches vom Zentralen der Schleiermacherschen Religions-Ansicht her gewonnenes: Warum dürfen die Gebildeten die Systeme der Theologie mit ihren Theorien, ihren Analysen, ihrem kalten Argumentieren mit Recht verachten? Weil diese das »staunende Anschauen« un-

26. R 147 ff. – Zum typisch »gebildeten« Charakter des »Sinnes« vergleiche die Notiz *Stocks*, S. 12. – Zu Schleiermachers Anwendung des Begriffs der »Tiefe« siehe *Schultz:* Deutung, S. 69 f.

möglich machen (R 26). In demselben Sinn spricht der Vierte Monolog davon, Schleiermacher habe »in lebender Anschauung gelernt, das tote Wort der Schulen recht zu schätzen« (M 109). Wenn also der Redner zusammenfassend feststellt (R 285): *»... bei steifen Systematikern, bei seichten Indifferentisten werdet Ihr den Geist der Religion nicht finden ...«*, so ist diese Stellungnahme nicht in einer Haltung begründet, die er dem gebildeten Kreis verdankte; auch handelt es sich nicht um rein formale apologetische Hilfsmittel. Vielmehr muß die Grenze seiner Solidarität mit den Lesern um so mehr bemerkt werden, als er freilich Grund hat, die Gemeinsamkeit mit ihnen so weit als möglich zu betonen.

Doch der Redner läßt sich – dies ist das Ergebnis – seine Argumente letzten Grundes nicht von außen geben. Sie sind bestimmt von einer Wirklichkeit, die im Zusammenhang unter den Stichworten »Tiefe«, »staunendes Anschauen«, »lebendige Anschauung« zum erstenmal bemerkbar wurde. Es kommt das Moment in Sicht, das wir als Schleiermachers »Bindung« bezeichnen möchten.

3

Man kann sagen, daß Schleiermachers Wendung gegen die Systematiker und Moralisten eine Wendung gegen falsche Bindungen ist. Auf die erste dieser beiden gegnerischen Fronten angewendet heißt das, daß nun das für die Auslegung der Reden grundlegende Problem des Verhältnisses von Gestalt und Inhalt sich erhebt. Dies Problem ist eines von denen, die Schleiermacher schon früh erkannt und dann seiner Art nach nicht wieder aus den Augen verloren hat. Zum Bruch mit der Brüdergemeine kam es nicht zuletzt deswegen, weil hier der religiöse Inhalt zu fest an bestimmte Vorstellungen und Begriffe gebunden wurde. Das zeigt sich deutlich in der Selbstrechtfertigung über seine »Befreiung«, die Schleiermacher in seinen Religions-Briefen zu geben sucht. Es wird bestätigt durch den Brief an Brinkmann vom 14. Dezember 1803[27]. Der Hallenser Studentenkreis fand sich aber demselben Problem in neuer Form alsbald gegenüber: Die Unterscheidung »zwischen Religion fürs Volk und Religion für den weisen Mann«, von der ein Brief Beyers an Schleiermacher aus dem Jahre 1787 spricht[28], bezeichnet dieses in der neuen, vom Herrnhutertum freilich ganz unterschiedenen Gestalt. Abermals in dem Versuch »Über die Freiheit« (1791/92) geht Schleiermacher der eigenartigen Frage nach, die sich damit stellt: *»... daß man den meisten Menschen ihre ersten Grundsätze des Denkens und Handelns widersprechen kann, aber sobald man ihnen gewisse Ideen und gewisse Bilder, die sie sich von der Ewigkeit und ihrem Zusammenhang mit der Weltregierung machen, angreift, so steht man in einem sehr dunklen Lichte vor ihnen da«* (D 33). Noch der reife Schleiermacher hat im Sendschreiben an Lücke sich gegen die spekulative Theo-

27. Br 1, Bd. IV, S. 86 ff.
28. Br 1, Bd. III, S. 18.

logie gewendet mit dem Hinweis auf ihren falschen »Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre«[29].

Hier liegt gerade für die Reden ein bedeutsames Problem vor. Es gehört zu den sichersten Ergebnissen der Studie O. Ritschls über »Schleiermachers Stellung zum Christentum«, daß hier das prinzipielle Verhältnis zwischen Gehalt und Gestalt oder, wie er im Anschluß an Schleiermachers eigenen Sprachgebrauch formuliert, von Esoterismus und Exoterismus in den Reden aufgewiesen und geklärt wird. Ritschl zieht bereits neben den wesentlichsten Selbstaussagen der Reden auch die wichtigsten Zeugnisse außerhalb des Buches heran, so den oben bereits zitierten Brief an Brinkmann vom Jahre 1803 und einen anderen nicht minder bedeutsamen vom 6. Juni 1800[30]. Er erkennt, daß an der Stelle R 49 f. der Urauflage (dazu ist die erläuternde Umarbeitung der II. Auflage zu vergleichen) das wichtigste Selbstzeugnis der Reden über ihre Methode vorliegt. Auf diese Darlegungen Ritschls, die lediglich in Einzelheiten zu ergänzen bzw. zu korrigieren sind, soll hier zunächst verwiesen sein.

Es muß für uns von Bedeutung sein zu erkennen, daß auch das »Sendschreiben über die Reden« an diesem Punkt das Hauptproblem für das Verständnis des Buches sieht. Schleiermacher gibt hier die Unabhängigkeitserklärung der Religion von jeder Metaphysik als sein Programm an, setzt dabei jedoch voraus, »daß ohne einen gewissen Anthropomorphismus nichts in der Religion in Worte gefaßt werden kann«, und fügt hinzu, daß dieser »in den Reden überall« zu finden sei[31]. Was Schleiermacher unter solchem Anthropomorphismus versteht, sagt der Eingangssatz jener 11. Predigt der Ersten Sammlung, welche Schleiermacher in besonders engem Anschluß an Gedanken der Reden hielt[32]: *»Wir können nicht anders als menschlicher Weise von Gott denken und reden.«*

Das typisch Schleiermachersche dieses Gedankens liegt nun aber nicht in seiner Allgemeinheit. Sondern Reden (z. B. R 280). »Sendschreiben« und Predigt betonen, daß diese notwendigen Begriffsbildungen und Vorstellungsbilder nicht ein für allemal festzulegen sind, sondern »unserm eigenen Wesen«, der jeweils »verschiedenen Richtung des Gemüts« bzw. der »Phantasie« entspringen müssen oder, wie die angeführte Redenstelle ausdrücklich sagt, »überall die Spuren von der Bildung jedes Zeitalters« an sich tragen.

Diesem Programm entsprechend geht Schleiermacher in den Reden vor. Er läßt sich die wichtigsten Begriffe wie Universum, Unendlich, Menschheit von den gebildeten Lesern geben. Er redet gern »Eure Sprache bei dieser Frage« (R 59). Er spricht, dem Zug der Zeit nach naturwissenschaftlicher Bildung folgend, in physikalischen oder chemischen Bildern, um seine Gedanken zu verdeutlichen[33].

29. Sendschreiben, S. 39. 30. Br 1, Bd. IV, S. 70 f.
31. Br 1, Bd. III, S. 283. 32. Pr 1, S. 97 ff.
33. So R 48, 77, 86, 173, 186, 208, 297. Den Satz: »Wenn ich mich eines Bildes bedienen darf aus der Wissenschaft, der ich am liebsten Ausdrücke abborge in Angelegen-

Daß seine Leser ihm einen bestimmten Begriffs- und Vorstellungsschatz an die Hand geben, von dem er voraussetzen darf, daß alle ihn verstehen, schätzt Schleiermacher als einen wesentlichen Vorzug. Ist es doch seine stets wiederkehrende Klage, wie schwierig es sei, sich einem allzu gemischten Auditorium verständlich zu machen, das in verschiedenen geistigen Welten lebt, vorstellt und denkt[34]. Daß mit solchem Exoterismus aber auch die Gefahr einer Rede gegeben ist, hinter deren exoterischer Form der esoterische Inhalt kaum noch festzustellen ist bzw. wo die Form den Inhalt stark modifiziert, muß hervorgehoben werden. Eine solche dem gemeinten Inhalt unangemessene Gestalt nennen wir z. U. von der »exoterischen«, bei welcher das formale Element dem Inhalt gegenüber wesentlich als indifferent angesehen werden darf: »uneigentlich«. Uneigentlich in diesem Sinne spricht Schleiermacher z. B. an der Stelle, da er das Verhältnis von Transzendentalphilosophie (Metaphysik), Moral und Religion dem Universum gegenüber klären möchte (R 42 f.). Er sagt, die Religion müsse »diesen Stoff ganz anders behandeln«, als es in den beiden anderen Gebieten geschehe. Es zeigt sich jedoch, daß die Religion ihr Universum überhaupt nicht »behandelt« in dem Sinne wie Metaphysik und Moral. Ja, es läßt sich schließlich nicht übersehen, daß hier überhaupt mit zwei ganz verschiedenen Universum-Begriffen gearbeitet wird: Einmal befindet man sich im Gebiet der »Welt«, der »Natur« – aber die Religion hat es mit einem wesentlich tiefer gefaßten Universum-Begriff zu tun (s. u.). Schon die ersten Seiten der Reden wissen zu unterscheiden zwischen dem Universum, das sich der Mensch schuf, und dem ganz anderen, das ihn geschaffen hat (R 27). – Ein andres Beispiel bietet der Satz: »Die ewige Menschheit ist unermüdlich geschäftig, sich selbst zu erschaffen« (R 92). So kann Schleiermacher reden im Sprachgebrauch derjenigen, welchen Menschheit und Universum Synonyme sind (R 89 f.).

Der Redner will seine Leser zunächst über diesen Gesichtspunkt nicht hinausführen (R 90). Aber er spricht doch wenige Seiten später aus, daß »die Menschheit unmöglich selbst das Universum sein kann« (R 104). Also kann auch jener Satz über die sich selbst erschaffende Menschheit unmöglich Schleiermachers eigentliche Ansicht aussprechen, denn daß »das Universum« Schöpfer der Menschheit ist, sprechen ja schon die ersten Seiten des Buches aus. – Diese beiden Beispiele – nicht nach ihrem sachlichen Gewicht ausgewählt – zeigen in aller Deutlichkeit das formale Element des Buches, das hier als Schleiermachers »uneigentliche« Redeweise bezeichnet wird. Es tritt unvermeidlich da ein, wo der

heiten der Religion ...« (R 194) hat O. *Ritschl* (Schleiermachers Stellung, S. 19) mißverstanden, wenn er ihn auf die Wissenschaft allgemein bezieht – wie nach ihm noch andere Interpreten. Der Ton liegt auf »der«, wie spezieller Zusammenhang und Gesamtbefund der Reden beweisen.

34. Vergleiche den Brief an die Schwester vom 16. Juni 1799 (Br 1, Bd. I, S. 243) und das zweite Unvorgreifliche Gutachten (WTheol V, S. 113).

Redner von einer ihm »eigentlich« fremden Position aus spricht[35]. Die sachliche Bedeutsamkeit dieses charakteristischen Zuges in seiner Methode kann erst im Verlauf der Untersuchung selbst heraustreten.

Daß auch der Redner deutlich erkannt hat, welche Gefahr hier vorliege, zeigt eine Äußerung wie diese: Er wolle wahrlich nicht allen alles werden, indem er das ihm Wichtige »mit scheinbarer Gleichgültigkeit« herabsetze (R 124). Die Reden beweisen an zahlreichen Stellen, daß er sich bemüht, diesen Grundsatz auch durchzuführen. Trotz alles Exoterismus und aller uneigentlichen Redeweise zeigt es sich immer wieder, daß seine Anpassung an den Leserkreis ganz bestimmte Grenzen hat. Zwar mag erst das Schicksal der Reden, denen das vorausgesehene Mißverstehen von Anfang an reichlich zuteil wurde, die Äußerung der Monologen bestimmt haben, wonach der prophetische Bürger einer neuen Welt sich in der Sprache der Zeit nicht verständlich machen kann (M 92 ff.). Der Redner über die Religion zeigt eine wesentlich optimistischere Einstellung dieser Frage gegenüber. Was er aber auch schon kennt und deutlich ausspricht, ist die Grenze der Möglichkeit, den »Verächtern« überhaupt die gemeinte religiöse Wirklichkeit zu Gesicht zu bringen. Das liegt einmal im Wesen dieser Wirklichkeit selbst begründet. Nicht nur, daß Glaube nicht jedermanns Ding sei, wird immer wieder festgestellt. An der ersten Stelle des Buches, da er ein wahrhaft »dithyrambisches« Bekenntnis seiner Religion ablegt (R 14 f.), heißt seine zusammenfassende These[36]: *»... und wem, der es nicht selbst erfuhr, wäre es nicht ein Ärgernis oder eine Torheit?«*

Jene Grenze ist zweitens darin begründet, daß Leben nur an Leben sich entzünden kann; und so wird auch das Wort der Reden oft »traurig zu mir zurückkehren, ohne verstanden zu sein« (R 135). Gehen doch »der feinste Geist der Religion« und »ihr innerstes Geheimnis« verloren im Medium der Reflexion, durch das jede Darstellung notwendig hindurchgehen muß (R 72). Auch die »vervielfältigte Reflexion«, die Darstellung durch immer neue Darstellung zu erläutern suchte, kann jenes allein Leben weckende Leben nicht ersetzen (R 179). Daher ist in der Tat der Prediger in gewisser Beziehung günstiger gestellt als der Redner. Nicht eigentlich, weil er einen »höheren Exoterismus« anwenden könnte[37]. Man kann darüber streiten, ob vom Standpunkt des Exoterismus aus

35. Die Andeutung einer ähnlichen Interpretation findet sich bei *Lütgert* (Bd. II, S. 90, 218); aber die grundsätzliche Bedeutung dieser »uneigentlichen« Redeweise wird doch nicht erkannt.

36. R 15. – Weil Schleiermacher davon lebt, Zeugnis von diesem »Werke« zu geben, liegt es in seinem »innersten Wesen«, »daß einige sich an mir ärgern und daß ich andern ein Dorn im Auge bin«. An seine Braut, 10. April 1809 (Br 1, Bd. II, S. 246).

37. So drückt O. *Ritschl* es aus (Schleiermachers Stellung, S. 25). Es liegt seiner Äußerung jedoch ein dem hier vorgetragenen wesentlich ähnlicher Gedanke zugrunde. So werden wir seinen Sprachgebrauch, soweit er zu Recht besteht, auch unsrerseits teilweise aufnehmen.

gesehen das gebildete Publikum dem Redner nicht die größeren Möglichkeiten bietet. Vielmehr besteht die Gunst der Predigtsituation darin, daß der Exoterismus als solcher an Ton und Bedeutung verlieren kann. Schleiermacher geht ja, wie das bekannte Vorwort zur Ersten Predigtsammlung sagt, von der Voraussetzung aus, »als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche«[38]. Daher kommt es ihm nicht eigentlich darauf an, seine Überzeugung in den Hörern hervorzubringen – wie er sich ausdrückt. Sondern er möchte diese »lieber nur erneuern und befestigen«[39]. So findet sich bereits in seiner Landsberger Antrittspredigt der charakteristische, geradezu programmatische Passus[40]: *»... ich höre auf zu bezeichnen, was ich meine, jeder Christ muß das aus Erfahrung kennen.«*

Rudolf Otto, in dessen Werken sich gleichlautende Äußerungen finden ließen, würde von dem Ineffabile sprechen, das nur durch eine Anamnesis zu Bewußtsein gebracht werden könnte. – Jedenfalls: Will man überhaupt irgendwo von »Esoterismus« reden, so muß es hier geschehen.

In der Frage jedoch, auf die O. Ritschl allein sein Augenmerk richtet, ist ihm ohne Zweifel recht zu geben: In der Tat hat die Ausdrucksweise der Predigten, eben die übliche kirchlich-dogmatische Sprache, einen wichtigen Vorzug vor dem Exoterismus, in dem die Reden an die Gebildeten sich wenden. O. Ritschl formuliert diesen Vorzug treffend so[41]: »Denn in jener kirchlichen Sprache findet wirklich schon ein Austausch statt, wie er aus dem Wesen der Religion, speziell aus dem der christlichen hervorgeht.« Doch nun kann man feststellen: Zu diesem »höheren Exoterismus« möchte der Redner einen Weg eröffnen. In einem längeren Abschnitt am Schluß der Zweiten Rede (R 116–118) behandelt er die Frage, »wohin denn jene Dogmen und Lehrsätze eigentlich gehören, die gemeiniglich für den Inhalt der Religion gehalten werden[42]«. Dabei wehrt er zunächst wieder dem Mißverständnis, als ob mit dem Ausdruck oder Begriff an sich schon etwas gewonnen sei. Es ist nicht möglich, auf dem Weg über die Begriffe: Wunder, Eingebung, Offenbarung usf. zur Religion zu gelangen. Doch umgekehrt gilt: *»... aber wer über seine Religion vergleichend reflektiert, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich umgehen«* (R 116).

Einerseits also lehnt Schleiermacher mit Bestimmtheit ab, in der üblichen Weise mit den traditionellen Begriffen zu operieren. Sie stammen aus einer den Gebildeten fremden Welt und sind auch dem Redner selbst in ihrer gewöhnlichen Anwendung suspekt. Um so bemerkenswerter ist es, daß man nach seiner Ansicht ohne sie nicht auskommt. Der Exoterismus, der sich an die gebildete

38. Vergleiche dazu auch die 12. Predigt der Ersten Sammlung (Pr I, bes. S. 173).
39. Pr I, S. 55. 40. Pr VII, S. 209.
41. *O. Ritschl,* Schleiermachers Stellung, S. 25.
42. Einen treffenden Kommentar zu Schleiermachers »Symbolismus« gibt *Siegfried:* SchlKant, S. 27.

Sprache anschließt und vom Universum u. ä. redet, trägt auch in seinen Augen vorläufigen Charakter und soll schließlich doch zu jenem »höheren Exoterismus« hinführen. Daß »die Göttliche« (die Religion) »überall die Spuren von der Bildung jedes Zeitalters, von der Geschichte jeder Menschenart an sich trägt«, gehört zu ihrer »Knechtsgestalt« (R 280). Und in dem Augenblick, da Schleiermacher auf das Zentrum dessen erstmalig hindeuten möchte, um das es ihm letztlich geht, muß er seine Leser auffordern: *»Laßt Euch einen alten, verworfenen Begriff gefallen und sucht Euch unter allen den heiligen Männern, in denen die Menschheit sich unmittelbarer offenbart, einen auf, der der Mittler sein könne ...«* (R 97). Nur ein kurzer Hinweis möge andeuten, wie vorsichtig gerade hier gebildete Redeweise und dogmatische Sprache noch miteinander verbunden werden, wie der Zusammenhang der zitierten Stelle ausweist. Das Wichtige aber ist der »alte, verworfene Begriff«, den Schleiermacher hier einführt. Es ist immer wieder dieselbe Grenze, auf die man stößt: Hier zeigt es sich, daß die typische Begriffs- und Vorstellungswelt der Gebildeten, die als der für die Reden charakteristische Exoterismus gilt, nach Schleiermachers Ansicht nur bis zu einem gewissen Punkte trägt, wo eben ein »höherer Exoterismus« eintreten muß. Dieser bedarf freilich im Sinn des Redners seinerseits der Erläuterung, und in diesem Sinn sind seine Deutungen dogmatischer Grundbegriffe anzusehen. Sie wollen zwei Welten verbinden[43]. Wenn es in Goethes Wilhelm Meister einmal heißt[44]: »Die religösen Ausdrücke waren uns trivial geworden, der Kern, den sie enthalten sollten, war uns entfallen ...«, so ist damit die Situation gekennzeichnet, die sein Unternehmen einfach herausforderte[45].

43. Solche Übernahme und gleichzeitige Neuformung von Begriffen ist charakteristisch für jede Art von Exoterismus bei Schleiermacher. Siehe dazu schon den Brief *G. L. Spaldings* vom 3. Juni 1803 (Br 1, Bd. III, S. 346); auch *Fuchs*, Wandlungen, S. 83.

44. Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. III. Buch, 13. Kapitel (S. 982).

45. Daß Schleiermacher den Kirchenglauben gleichgültig beiseite lasse (*Wehrung*: Schleiermacher, S. 108 f.), ist demnach nicht unbedingt sicher. Die Ansicht kann zwar bei *O. Ritschls* Darstellung des Exoterismus Anhaltspunkte finden. Aber hier zeigt sich bei Ritschl die mangelnde Einsicht in den »uneigentlichen« Charakter bestimmter Aussagen des Redners. Die eigenartige Ansicht Ritschls, daß der Redner seinen Lesern nur eine »Menschheitsreligion« empfehle, sich aber nicht der Illusion hingebe, die »Verächter« für das Christentum zu gewinnen – diese von Ritschls Gesamtanschauung aus überraschende These, die seiner Argumentation letzten Endes die Spitze abbricht, hat in diesem Mangel ihren Grund. – Zum Exoterismus vgl. auch *Fuchs*: Religionsbegriff, der eine teils überflüssige, teils unrichtige Scheidung in zwei Arten von Exoterismus bei Schleiermacher vornehmen will (S. 84 ff.); er sieht das Programm der Reden im rein Negativen.

Bleek möchte *O. Ritschl* durch *A. Ritschl* korrigieren mit dem Hinweis, daß das ästhetische Element bei Schleiermacher den Exoterismus wesentlich bestimme. Gewiß ist dieses Element gelegentlich von Einfluß, doch ist mit diesem Hinweis nichts Wesent-

Mit dem Problem des Exoterismus, das Schleiermachers Denken fortdauernd beschäftigt, hat sich der Redner erstmalig in konsequenter Form auseinanderzusetzen gehabt. Problemstellung wie Lösung sind nicht ohne Wirkung geblieben. Fichte – um wiederum diesen Zeugen zu nennen – hat in der »Anweisung« sich um ähnliche Lösungen bemüht[46]. Walter Ruttenbeck hat eine deutliche Parallele auch bei Sören Kierkegaard nachgewiesen[47].

Zwei Voraussetzungen hat dieser Schleiermachersche Exoterismus, die zum Schluß kurz angedeutet sein wollen. Einmal die Einsicht, daß »an bestimmten Terminologien wenig gelegen« sei[48]. Eine Einsicht, der Schleiermachers durchgehende Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem zugrunde liegt[49]. Das Wesentliche ist seines Erachtens nicht der Ausdruck, sondern der Inhalt. Die zweite Voraussetzung bildet die Erkenntnis, daß eine gewisse Abhängigkeit aller Darstellung religiöser Wirklichkeit von der philosophischen Ausdrucksweise der Zeit unvermeidlich, doch nicht unbedingt gefährlich sei. Denn es lebt in ihm in der Tat ein starker Glaube an eine letzte »Harmonie von Vernunft und Religion« (Brunner), der in den Reden einmal auf die präzise Formel gebracht wird[50]: *»Der ewige Verstand befiehlt es, und auch der endliche kann es einsehen ...«* Religiöser Agnostizismus liegt ihm fern. Einsicht in die Möglichkeit und zugleich in die Grenze der menschlichen Rede von Gott: das ist die doppelte Voraussetzung des Schleiermacherschen Exoterismus. Beide Momente werden zusammengefaßt in dem Schlußwort, das Schleiermacher in seinem Buch zu diesem Problem gesprochen hat (R 312): »In jeder [Sprache] bleibt das Heilige geheim und vor dem Profanen verborgen.«

liches gewonnen, und jedenfalls kann die grundsätzliche Position O. Ritschls von hier aus nicht erschüttert werden.

Ein instruktives Beispiel für völliges Mißverstehen bietet *Gundolf*, »der Literaturaufseher« (Wehrung). An seiner Interpretation kann deutlich werden, welche Konsequenzen es hat, wenn man die Reden rein von ihrer »romantischen« Gestalt aus deutet und alles »esoterisch« und »eigentlich« nimmt (siehe bes. S. 454).

46. *Fichte*: Anweisung, bes. S. 125. – Es möge auch hier die Erinnerung daran stehen, daß R. Otto schon auf das Echo hingewiesen hat, das die Reden gerade in Fichtes »Anweisung« gefunden haben.

47. *Ruttenbeck*, S. 113 Anmerkung.

48. Sendschreiben, S. 13.

49. Schon in einem Predigtentwurf von 1795 »Von der notwendigen Unterscheidung des wesentlichen und unwesentlichen« (handschriftlich). Siehe auch Weihnachtsfeier (S. 15) über die kleine Sophie, dazu vgl. die zitierte Briefstelle an Brinkmann über Exoterisch und Esoterisch in Herrnhut. – Ferner *Brunner*, S. 14; *Sannwald* S. 166 f., und (zur Glaubenslehre) *Scholz*: Christentum, S. 123.

50. R 93. Eine wörtlich genau anklingende Stelle in Anwendung auf ein mehr praktisches Problem in der Ersten Predigtsammlung (Pr I, S. 107; vgl. 106).

Es ist zu Schleiermachers apologetischer Methode noch ein Punkt zu erwähnen, der jedoch verhältnismäßig kurz behandelt werden kann, da über die hier entstehenden Fragen zum guten Teil eine gewisse Einmütigkeit bei der Kritik vorherrscht. Es handelt sich um die eigentümliche Sonderung der Religion von Metaphysik und Moral[51]. Es ist bereits erwähnt worden, daß die Ablehnung der »philosophischen Christen« und überhaupt der üblichen Verbindung von Religion und Philosophie sich schon bei dem jungen Studenten in Halle findet. Diese Sonderung hatte ihre Wurzel in Schleiermachers Herrnhuter Erfahrungen. Denselben Grund hat man für seine Antipathie gegen die Verbindung von Religion und Moral angegeben[52]. Andrerseits hat jedoch Wehrung darauf hingewiesen, daß gerade bei Zinzendorf die Abgrenzung des Religiösen gegen das Moralische sich finde[53]; man kann daher an diesem Punkte umgekehrt auch einen positiven Einfluß der Brüder annehmen. Sicher ist, daß die Polemik gegen Kant die Ausbildung dieser Anschauung bei Schleiermacher stark bestimmt hat[54]. Das zeigt sich schon im Auftreten dieses Zuges in den Jugend-Fragmenten, die ja ganz unter dem Thema der Auseinandersetzung mit Kant stehen.

Ohne Zweifel steht auch im Hintergrunde der kritisch-idealistische Autonomiegedanke, den Kant auf die Sittlichkeit, Fr. Schlegel auf die Kunst angewendet hatte[55]. Schleiermacher unternimmt es, mit seiner Hilfe das Eigenrecht der Religion zur Geltung zu bringen. Im Tagebuch findet sich unter den wenigen Notizen, welche Gedanken der Reden vorbereiten, der Satz[56]: *»Was verteidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst verteidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel.«*

Damit ist zugleich der apologetische Zug dieser Sonderung bezeichnet. Es ist auch ziemlich allgemein bemerkt worden, daß der »schneidende Gegensatz« (R 50) apologetisch bestimmt ist. Er dient zunächst der Absonderung des eigen-

51. Dreiteilungen wie diese: Religion, Philosophie, Moral waren z. Z. des jungen Schleiermacher allgemein an der Tagesordnung. Vgl. z. B. Kants Entdeckung des ästhetischen Urteils neben dem theoretischen und ethischen, seine trichotomische Anthropologie: Sinnlichkeit, Verstand, Wille – u. s. f.

52. *Bleek*, S. 31. 53. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 9 f.

54. Daß diese Trennung der Gebiete gerade dem Einfluß Kants gegenüber zeitgeschichtlich notwendig war, stellt z. B. *Wehrung* fest (Schleiermacher, S. 15). – *Siegfried:* RomPrinzip sieht nicht so sehr den Kantischen Moralbegriff als vielmehr die eudämonistische Religionstheorie der Aufklärung als Schleiermachers Gegner. Man darf aber Kants Religionsbegriff nicht vergessen.

55. Zum Autonomiegedanken im Idealismus vgl. besonders *Franz*, S. 362 ff.; *Gundolf*, S. 443. – Wie wichtig Schleiermacher selbst der Gedanke war, zeigt der Einfluß, der auch in den Monologen spürbar wird.

56. Denkmale, S. 101, Nr. 88.

tümlich religiösen Bezirks von den anderen Lebensbezirken, wobei Schleiermacher wohl weiß, daß er hier eine künstliche Abstraktion vornimmt (s. R 40 f.). Aber sie ist notwendig, um den »Metaphysikern und Moralisten in der Religion« zu begegnen, die alle Gesichtspunkte durcheinander bringen und so auch ganz unsachgemäße Konflikte zwischen der Religion einerseits, der »Totalität wissenschaftlicher und physischer Urteile« andrerseits heraufbeschwören[57]. Das Hilfsmittel, das dem Redner dazu dient, jene Absonderung durchzuführen und sichtbar zu machen, ist seine bekannte Rede von der »Provinz im Gemüte«. Er führt diese Provinz am Schluß der Ersten Rede ein, nachdem er den im Tagebuch vornotierten Gedanken ausgesprochen hat: Was nur um eines fremden Vorteils willen geschätzt werde, sei »nicht in sich notwendig« (R 36). Darum befreit er die Religion zunächst einmal aus der unwürdigen Stellung einer Dienerin an Recht und Ordnung (R 31,35). Sie soll »gleichen Rang« mit den anderen Lebensbezirken behaupten. Damit ist sie freilich – auch im Sinne Schleiermachers – noch nicht in die ihr eigentlich zukommende Stellung eingesetzt. Aber es ist der erste Schritt zur Behauptung ihrer Selbständigkeit getan – der erste, dem weitere Schritte folgen werden[58].

Neben den anderen Provinzen im Gemüte gehört also der Religion zunächst einmal eine »eigne Provinz« an (R 37; vgl. S. 91). Die Schwierigkeit, welche diese Redeweise den Auslegern bereitet, besteht darin, daß hier die Religion als »eine gesetzmäßige Erscheinung im geistigen Leben des Menschen« (Bender) neben anderen vorgestellt wird, die »aus dem Innern jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt« (37). Dazu ist jedoch ein Doppeltes festzustellen. Einmal dies, daß die Betonung des spontanen Moments nicht Ausdruck eines sogenannten »Subjektivismus« Schleiermachers ist[59]. Sondern das echte Anliegen, welches hier hörbar wird, richtet sich gegen die »häufige Tatsache des bloßen Nachbetens fremden Erlebens in der Religion[60]«. Ehe etwas aus der »Handlungsweise des Gemüts ... entspringt« (R 107), muß es zuvor »in Euer Gemüt gekommen« sein (R 106) – ein Grundsatz, den Schleiermacher stets festgehalten hat. Zweitens muß man erkennen, daß die Rede von der Provinz im Gemüte in den Zusam-

57. R 117. – Auch sonst statuiert der Redner aus apologetischen Motiven einen »schneidenden Unterschied«, um das, was er verteidigen will, von vornherein von Mißdeutungen zu befreien, so R 200, vgl. 246.

58. Daß es sich wirklich nur um einen ersten Schritt handelt, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich werden, s. S. 87 ff. Die Auslegung wird überdies bestätigt durch Erläuterung 6 zur I. Rede. – Siehe auch *Stephan*, S. 50. – Zu diesem ganzen Zusammenhang macht *Schultz* noch die interessante Bemerkung, Schleiermacher habe »mit diesem Aufweis der Selbständigkeit der Religion ein genuin lutherisch-protestantisches Anliegen zum Ausdruck gebracht« (Protestantismus, S. 12).

59. Gegen diese besonders von Brunner vertretene These wendet sich schon *Siegfried:* Kant, S. 25.

60. So richtig *Süskind:* Schelling, S. 233, Anm. 1, gegen *Bleek*, S. 102.

menhang des »uneigentlichen« Sprachgebrauchs gehört. Schleiermachers wirkliche Meinung ist, daß der Religion eine höhere Würde zukomme als die: eine Provinz neben anderen zu sein. Solange er aber von dieser vorläufigen Position aus argumentiert, darf man ihn nicht nach seiner letzten Meinung fragen. Ein indirektes, doch deutliches Zeugnis hierfür ist die Kritik Fr. Schlegels. Er nahm den Autonomiegedanken als das Wesentliche der Reden und sprach ihn unter dem Eindruck der Lektüre in den »Ideen« von 1799 nach seiner Art als geistreiches Fragment aus: »Religion und Moral sind sich symmetrisch entgegengesetzt, wie Poesie und Philosophie[61]«. Aber eben weil er bei diesem »gebildeten« Standpunkt verharrte, schien Schleiermacher ihm die anderen Bezirke der Poesie, Philosophie und Moral »nicht mit der gehörigen Religiosität zu behandeln[62]«. Schleiermachers Rede von der Provinz im Gemüte muß eben gedeutet werden von seiner eigentlichen Absicht her, welche über die bloße Selbständigkeit der Religion den anderen Lebensgebieten gegenüber hinausgeht.

Dazu ist es auch ein für Schleiermachers wahre Absicht wesentliches Motiv, das er gleichzeitig mit der Sonderung der Religion von Metaphysik und Moral verfolgt: das ist das »Eigentliche« in diesem Komplex. Es geht ihm nämlich nicht nur um die Selbständigkeit, es geht ihm vor allem um das »Ganz-Eigene« in »ihrem innersten Wesen[63]«. »Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln ...« (R 50). Und das heißt: der religiöse Mensch steht dem »Universum« ganz anders gegenüber als der philosophische und moralische (R 42 f., 50 f.). Die Beziehung Mensch – Universum wird in der Religion der Metaphysik und Moral gegenüber völlig umgekehrt (R 51). Weisen wir schon hier darauf hin, daß Wesensbetrachtung bei Schleiermacher »Mittelpunktsbetrachtung« ist, so kann man die gute Formulierung Hubers anwenden: »Nicht den ganzen Umfang der Religion, sondern ihren Mittelpunkt will er feststellen«; Schleiermacher möchte so den Irrtum zerstören, das Zentrum der Religion sei Metaphysik oder Moral[64]. Das Mittel, dies Wesen der Religion in seinem »Eigenen« zu bestimmen, gewinnt der Redner wieder im engen Anschluß an die Welt der Gebildeten. Wir meinen die Theorie Schleiermachers von der eigenen religiösen »Anlage« des Menschen. In dem großen Bildungsroman der Zeit heißt es ja[65]: »Jede Anlage ist wichtig, und sie muß entwickelt werden.« Der Redner wird den Gebildeten also zeigen, daß zur Vollendung der menschlichen Natur auch die Religion gehört, die »ihr

61. *Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 296.

62. *Schlegel* in der Athenäums-»Notiz«: Minor, Bd. II, S. 311. Er sieht hier doch wesentlich richtiger als *A. Ritschl,* der die dritte Provinz als »Abart des Kunstsinnes« deutet (S. 39).

63. R 37. – Vgl. *Piper,* S. 92.

64. *Huber,* S. 39. – Zur falschen Vermischung der Gebiete siehe noch R 45–47.

65. *Goethe:* Wilhelm Meisters Lehrjahre. VIII. Buch, 5. Kapitel (S. 543). – Zu »Anlage« und »Bildung« siehe *Franz,* S. 392 ff.

eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter« hat (R 52). Zu diesem Zweck verweist er auf die besondere religiöse Anlage. Denn wenn die Gebildeten einsehen lernen, daß der Religion wirklich »eine besondere und edle Anlage im Menschen zum Grunde liegt«, so werden sie immer mehr dazu kommen, gerade »das Eigentümliche und Unterscheidende der Religion« zu würdigen (R 244). Schleiermacher will also das Wesen der Religion und ihr ganz »Eigenes« mit Hilfe der Rede von der religiösen Anlage deuten. Dann aber muß sich hier schon ein Hinausgehen über den bloßen Autonomiegedanken und eine stärkere Näherung an Schleiermachers eigentliche Meinung feststellen lassen, soll sich die eben zur »Provinz im Gemüte« gegebene Auslegung bestätigen. Und in der Tat zeigen sich in den Ausführungen über die Anlage neue und wesentliche Momente. Schleiermacher weist darauf hin, »wie der religiöse Charakter des Menschen oft etwas ganz Eigentümliches in ihm ist, wie abgeschieden von allem, was er in seinen übrigen Anlagen entdeckt« (R 270). So widerspricht selbst das psychologische Erscheinungsbild aller glatten Psychologie, wie der weitere Zusammenhang ausführt (R 270 f.). Jener Teil der Seele, den sich »die Gottheit ... als ihr Allerheiligstes ganz eigen erbaut und absondert von allem, was sonst im Menschen gebaut und gebildet wird« (R 269), steht den anderen »Teilen der Seele« nicht nur selbständig, sondern in stärkster Spannung gegenüber. Hier ist nach Schleiermacher der Punkt, wo in das harmonische Menschenbild der Klassik das Unbegreifliche und Rätselhafte einbricht.

Auch damit ist das letzte Wort des Redners noch nicht gesprochen. Aber es liegen in dieser Spannung Momente, die vorwärts weisen.

II. Der Romantiker

1

Je eingehender man sich mit den geistigen Bewegungen beschäftigt, die um die vorvergangene Jahrhundertwende ihren Höhepunkt erreichten, um so deutlicher spürt man, wie der Atem dieses Geistes die Reden über die Religion erfüllt. R. Otto gibt in der Einleitung zu seiner Edition der Reden (S. V) die treffende Formulierung: »Der Geist der Zeit um 1800, das reiche Gären, Suchen und Finden, die neuen Fragen und Ziele, die Sympathien und Antipathien der Zeit, das zu überwindende Alte, das erstrebte Neue in Philosophie, Religion und Moral, in Dichtkunst und Lebensgestaltung, in Weltauffassung und Menschenbeurteilung spiegelt sich, wir wollen nicht sagen so tief, aber wohl nicht leicht so breit und mannigfaltig in einem Dokument jener Zeit wie in diesem.« Diese Mannigfaltigkeit der Beziehungen entspricht ebenso der Art des Buches, das sich ja mit wohlerwogener Absicht an Leser wendet, die von all diesen Einflüssen bewegt waren,

als auch der Eigentümlichkeit des Verfassers, über den Scheel urteilt: »Kantische und sehr wahrscheinlich auch Herdersche und Schellingsche Anregungen, Herrenhutische Einflüsse, romantische Stimmungen, ästhetisch-spinozistische Motive vereinigten sich in seiner Person[1].« Es ergibt sich daher für die Interpretation der Reden die Aufgabe, wenigstens im Überblick nach der Bedeutung dieser Einflüsse zu fragen. Damit stellt sich die öfter behandelte Frage nach dem »romantischen« Charakter des Buches.

So wenig eine Spezialbehandlung dieses Problems im Rahmen der Untersuchung liegen kann, so fordert doch die These vom Exoterismus und dem »uneigentlichen« Charakter bestimmter Züge und Partien des Buches eine allgemeine Entscheidung der Frage. Den Zugang findet man am leichtesten auf dem Weg eines Überblicks über die wichtigsten vorliegenden Stellungnahmen.

Dabei stellt sich zunächst die zu erwartende Beobachtung ein, daß alle theologischen Beurteiler, die von dem Exoterismus der Reden nichts wissen wollen, sie um so eindeutiger in den romantischen Bezirk verweisen. So schon C. Schwarz, der Schleiermacher als den »Theologen der Romantik« bezeichnet. Er stellt dementsprechend die unhaltbare These auf, Fichtes »Anweisung« sei als Schlüssel zu den Reden zu benutzen, und sieht sich schließlich genötigt, zwischen einer »romantischen« und einer »wissenschaftlich-theologischen« Periode scharf zu unterscheiden[2]. Auf derselben Linie findet man Bleek und Brunner[3].

Wesentlich vorsichtiger urteilt Wehrung, der in seiner Dissertation über Schleiermachers Geschichtsphilosophie den romantischen Zug der Reden ziemlich stark betonte, in seinem neueren Schleiermacher-Buch. Zwar spricht er noch von einer Romantisierung des Christentums in den Reden[4] und findet besonders am Schluß der Dritten Rede eine durchaus romantische Religion. Doch erkennt er besonders in der Beurteilung des sogenannten Ästhetizismus der Reden an, »wie manches in den Reden mit Rücksicht auf die Leser gesagt ist[5]«.

Am sorgfältigsten geht auf theologischer Seite Th. Siegfried in seiner Dissertation über »Das romantische Prinzip in Schleiermachers Reden über die Religion« dem Problem nach. Er zeigt in eindringender Untersuchung mannigfache Parallelen wie Unterscheidungsmerkmale auf, durch die er das Verhältnis des Redners zur Romantik bestimmt sieht. Er macht deutlich, wie Schleiermacher verwandte Züge in seiner Art aufzunehmen weiß, dabei aber auch umwandelt. Dies zweite Moment könnte gelegentlich stärker betont werden. Bemerkenswert bleibt das vorsichtige Ergebnis der Arbeit, obwohl sie ihrem Thema entsprechend die Frage des Exoterismus beiseite läßt. –

Interessanter als die theologischen Beurteilungen sind jedoch gerade bei dem

1. *Scheel*, S. 9. 2. *Schwarz:* Wesen, S. 79, 86, 89.
3. *Bleek*, besonders S. 75 f.; zum Religionsbegriff S. 82, Anm. 2; *Brunner*, S. 35 ff., 103 u. ö. Vgl. auch *Huber*, S. 13.
4. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 193 f. 5. *Wehrung*, a. a. O., S. 166 f.

in Rede stehenden Problem die Ergebnisse der Literarhistoriker. Schon Dilthey hatte die Selbständigkeit Schleiermachers der Romantik gegenüber hervorgehoben, und neben ihm ganz besonders auch R. Haym[6]. Zurückhaltender ist A. v. Martin, der »die Disposition zur Aufnahme romantischer Ideen« hervorhebt, die Schleiermacher in seiner »Einstellung auf reine Innerlichkeit« mitbringt[7]. Aber er sucht doch auch den Redner sehr stark von der romantischen Seite her zu sehen und beurteilt daher z. B. die »Religion« der Reden als »Privileg geistiger Aristokraten« als »Sache der ›Bildung‹«. Martin muß dann freilich feststellen, daß sie den romantischen Bildungsansprüchen doch nicht genügen konnte, da es Schleiermacher primär auf die Religion und dann erst auf die Bildung ankam[8].

Die Interpretationen von Ricarda Huch, Friedrich Gundolf und H. A. Korff aber liefern den Beweis dafür, daß man die »Reden« von ihrer »Romantik« her nicht richtig verstehen kann. Es ist bezeichnend genug, daß in der Darstellung der Romantik, die das Prädikat: kongenial gewiß am ehesten verdient – daß bei Ricarda Huch die Gestalt Schleiermachers ohne Anteil geschildert, auch äußerlich stark in den Hintergrund tritt. Insbesondere findet R. Huch gar kein Verhältnis zu den Reden, die sie von ihrem Standpunkt aus nicht unzutreffend als »etwas verwässert« empfindet (I 55). Was sie als Grundgedanken dieses Buches zu erkennen meint, das »Gefühl des Universums«, findet sie bei Fr. Schlegel in »blitzartigen, straff zusammengefaßten Aussprüchen, die auf den Verständnisvollen stärker wirken ...« (l. c.). Sie sieht Schleiermacher überhaupt als Schüler Schlegels und findet dessen Kritik an den Reden, diese seien zwar ein gebildetes Buch, aber ohne viel Religion, »grausam aber nicht unzutreffend« (I 194). Greller tritt das Mißverständnis bei Gundolf und Korff hervor, die dem Nachweise zustreben, Schleiermacher habe Religion und romantische Bildung verwechselt. Hier erübrigt sich jede ausführliche Kritik. Die Schiefheit des Aspektes richtet sich selbst. Gundolf und Korff haben in der Tat die Unmöglichkeit, Schleiermacher von seiner Romantik aus zu verstehen, unfreiwillig bewiesen. –

Es war die Absicht dieses knappen Überblickes, zu zeigen, daß man ohne die methodischen Prinzipien des Exoterismus und der uneigentlichen Linien das Problem der Romantik in Schleiermachers Reden offenbar nicht zu lösen vermag. Es ist jeweils zu prüfen: 1. inwieweit Schleiermacher wirklich romantische Anschauungen übernahm – 2. inwieweit solche seiner Art nicht nur, sondern auch seinen Absichten entgegenkamen – 3. inwieweit er sie als sachgemäßen Ausdruck für das, was er meinte, übernehmen konnte – 4. oder ob hier ein nicht sachgemäßer Ausdruck vorliegt, der das Gemeinte womöglich umbog[9]. Die ersten beiden Momente bezeichnen den Romantiker Schleiermacher, wobei es sich unter 1.

6. *Dilthey*, S. 36 u. ö.; *Haym:* RomSchule passim. – Ihnen schließt sich mit treffender Argumentation *Neubauer* an (S. 16).

7. *Martin*, S. 386. 8. A. a. O., S. 390, 392, vgl. 416.

9. Diese Fragen sind z. T. schon richtig bezeichnet bei *Stephan*, Kampf, S. 186.

um echte Übernahme neuer Einflüsse, unter 2. um Anknüpfung oder Bewußtwerdung eigener Züge handelt, die sich schon in Schleiermachers vorromantischer Zeit finden ließen. 3. betrifft den Exoterismus, 4. die uneigentliche Redeweise Schleiermachers.

2

In einer höchst bewegten Schilderung seiner Reden entwirft Schleiermacher in großen Zügen ein Bild von der geistigen Revolution seiner Zeit (R 137). An einer solchen Stelle kann man spüren, wie stark er selbst von dieser Bewegung tatsächlich ergriffen war. Wenn er die neue Moral, Philosophie, Physik, Kunstanschauung und Geschichtsbetrachtung preist (R 171 ff.), wenn er es an dieser und an anderen Stellen prophetisch ausspricht, daß »teils die Bestrebungen eines engeren Kreises, teils die Ideen einiger außerordentlicher Geister« (R 162) die Grundtendenz der Zeit auf eine »Palingenesie der Religion« anzeigen, so wird man nicht übersehen können, daß hier mehr als Anempfindung vorliegt. Hier redet einer, der nicht nur vom Atem jener einzigartigen Epoche angeweht ist, sondern der sich auch berufen fühlt, mitdenkend und mithandelnd in jene große Bewegung einzugreifen. Dem Mann und seinem Buch ist dies Unternehmen nicht mißlungen. Als »Herzschlag der neuen Zeit« grüßte sie Novalis[10]. Es ist auch kaum möglich, diesen Herzschlag in den Reden zu überhören. Die inneren Verbindungen zwischen dem Buch und der Zeit sind zu zahlreich, als daß hier ein einigermaßen erschöpfender Überblick darüber gegeben werden könnte[11]. Die Fäden sind überdies sehr verschlungen, da sich vielfach nicht feststellen läßt, ob wirkliche Beziehungen zu anderwärts auftauchenden Gedanken und Gestalten der Zeit vorliegen, oder ob nicht gleichzeitig und unabhängig voneinander hier und dort die nämlichen Strebungen und Lösungen erscheinen[12].

Es rechtfertigt sich jedoch, einmal die wichtigsten Beziehungen auf die führenden Geister der Zeit, wie sie in den Reden hervortreten, kurz zusammenzustellen: Das Verhältnis zu Kant wie auch zu Lessing ist durchgehend polemisch. Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant hatte ja ihre wichtigsten Gesichtspunkte bereits gewonnen, als er in den romantischen Kreis eintrat. So bringen die in den Reden gegen Kant erhobenen Vorwürfe und Einwände den Schleiermacherschen Jugendarbeiten gegenüber kaum wesentlich Neues. Der Redner bekämpft den Religionsbegriff, den Primat der praktischen Philosophie und die Einführung Gottes als »Gesetzgeber«, wie auch den »Trieb nach Glückseligkeit« (R 44, 275). Ferner wendet er sich gegen jene Grundlinien der aufklärerischen

10. Novalis: *Heilborn*, 2. Teil, S. 416.

11. Hier sei besonders auf *R. Ottos* schöne Charakteristik der Reden als »Denkmal der jungen romantischen Schule« in der Einleitung seiner Reden-Ausgabe (S. VI) hingewiesen.

12. Diesen Gedanken hebt auch *Siegfried:* RomPrinzip, S. 3, hervor.

Geschichtsphilosophie, die Kant im wesentlichen mit Lessing teilt, dessen «Erziehung des Menschengeschlechts« unmißverständlich zitiert wird (R 275, 106).

Geteilt ist die Stellung des Redners den romantischen Genossen gegenüber. Er begrüßt Schellings Naturphilosophie mit hohen Erwartungen[13], aber seine eigene Stellung der Natur gegenüber ist doch eine wesentlich andere (z. B. R 78 ff.), wie Schellings kräftige Kritik bald anzeigte. Fichte wird einerseits begrüßt als Überwinder des Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie in einer »höchsten Philosophie« (R 46), und an manchen Stellen vermag Schleiermacher dem Fichteschen Idealismus auch in seinen Grundintentionen seinen Beifall zu geben (R 171 f., 129). Daß überdies bei der zu Anfang der Ersten Rede gegebenen Charakteristik des Aktiven gegenüber dem »bloß Sinnlichen« der Fichtesche Mensch Modell gestanden hat, möchten wir für sehr wahrscheinlich halten (R 7). Doch auf der andern Seite tritt die Polemik gegen Fichte scharf hervor, soweit nämlich seine philosophische Haltung auch religiöse Konsequenzen hat: Wie kann man den Menschen zum Mittelpunkt des Universums machen? Nur so, daß man dies zum »Schattenbild unserer eigenen Beschränktheit« herabsetzt. Denn: »Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit ...« Der »Triumph der Spekulation«, der »vollendete und gerundete Idealismus« wie Fichte ihn vertritt, ist so für Schleiermacher unannehmbar. Da ruft er noch eher den Geist »des heiligen verstoßenen Spinoza« herbei[14].

13. R 172, vgl. *Süskind:* Schelling, S. 32.

14. R 51–54. – Es ist eine charakteristische Grenze der so klugen und kenntnisreichen Idealismus-Deutung *E. Hirschs*, daß er den Redner über die Religion grundsätzlich von Fichte her interpretiert – und damit notwendig verzeichnet. Den Grund für diese Konzeption gibt Hirsch wahrscheinlich selbst an, wenn er in seiner Theologiegeschichte über Fichte und Schleiermacher schreibt: »Geist und Art der beiden Männer ist dazu so verschieden, daß Forscher, die den einen lieben, dem andern meist nur mühsam etwas abgewinnen, und umgekehrt. Man wird daher über Sinn und Umfang der Einwirkung Fichtes auf Schleiermacher noch lange nicht auf Einigkeit des Urteils rechnen können.« Es ist bei Hirsch nicht zweifelhaft, daß seine besondere, verständnisbereite Sympathie Fichte gilt. So bietet seine Deutung ein geradezu klassisches Beispiel für die Richtigkeit unserer hermeneutischen Grundthese: daß mit einem bestimmten Vorverständnis die Schleiermacher-Interpretation im Grunde entschieden ist. Hirsch weiß natürlich, daß Schleiermachers Verhältnis zu Fichte zwiespältig ist; er stellt diese Zwiespältigkeit deutlich dar. Aber Hirsch sieht dann doch immer wieder Schleiermacher als Fichtes Schüler und kommt folgerichtig zu der Auffassung: die Reden seien eine Schrift zum Atheismusstreit. – Demgegenüber geht unsere Auslegung der Reden von der Überzeugung aus, daß sich Schleiermachers Verhältnis zu Fichte nicht auf der Ebene der Philosophie, sondern in der religiösen Grundkonzeption entscheide. Und da zeigt sich ein scharfer Gegensatz, wie *R. Otto* in seiner Einführung zu den Reden bereits hervorgehoben hat (S. IX). So gewiß also das – in voller Übereinstimmung mit Hirschs Interpretation formulierte – Diktum *R. Hayms* zu Recht besteht, »daß alle anderen philosophischen Einwirkungen (auf Schleiermacher z. Z. der Reden) ... unbedeutend waren im Verhältnis

Von den übrigen Genossen des romantischen Kreises treten nur noch Fr. Schlegel, Wackenroder und Novalis deutlicher hervor. Eigentümlich mutet die Feststellung an, daß Schlegels Einfluß in den Reden verhältnismäßig wenig spürbar ist, wenn man einmal von dem eigentümlich »romantischen« Geist der Sprache und Darstellung (»Ironie« und »Paradoxie« in den Reden) sowie von dem vielberufenen ästhetischen Zuge absieht, auf den wir unten noch näher eingehen. Die kühle Aufnahme, die das Buch bei dem Freunde fand, ist bezeichnend genug. Der empfindliche Schlegel wird bemerkt haben, daß das in den Reden bisweilen hervortretende Bild einer bestimmten Art von romantischem Menschen nach seinem eigenen Charakter gezeichnet war (besonders deutlich z. B. R 113). Darauf hätte er dann in der Lucinde geantwortet. – Wackenroder-Tiecks »Herzensergießungen« werden an einer Stelle der Reden ein wenig ironisch zitiert[15]. Aber der berühmte Satz aus Novalis' »Blüthenstaub«: »Nach innen geht der geheimnisvolle Weg«[16] findet nicht nur R 20 deutliche Erwähnung, er könnte überhaupt als Motto über weiten Partien des Buches stehen. Auch einzelne Einflüsse von Gedanken Hardenbergs – speziell wiederum aus der zitierten Fragmentensammlung – lassen sich hie und dort bemerken. Später gibt Schleiermacher einmal an, daß er die Trennung des religiösen vom politischen Bezirk besonders scharf betont habe, »weil der mir übrigens innerlich sehr befreundete Novalis die Theokratie aufs neue verherrlichen wollte« (Erl. 5 zur I. Rede). Man braucht diese Angabe nicht in Frage zu stellen, weil die »Christenheit oder Europa« erst im Herbst 1799 abgeschlossen wurde. Der geistige Austausch im Kreise der Freunde war rege genug, so daß Schleiermacher den Grundgedanken des Entwurfs schon früher erfahren haben mag; wie er denn auch das Manuskript als einer der ersten gelesen hat. Besonders interessant ist darum die Bemerkung der 5. Erläuterung aus doppeltem Grunde: Einmal kann sie zeigen, wie verborgen manche Einflüsse in den Reden liegen. Sodann, und dies gehört eng damit zusammen, zeigt sich hier, wie ein alter Gedanke Schleiermachers[17], sei es positiv, sei es polemisch, durch die neuen Freunde geweckt oder doch gefärbt wird. – Man kann anmerkungsweise hinzufügen, daß der Einfluß der Reden auf Novalis sehr stark war, und wird hierin ebenfalls kein geringes Zeichen der inneren Verwandtschaft erblicken. –

Diese Andeutungen mögen genügen als Beleg für direkt nachweisbare Ein-

zu der Einwirkung Fichtes« (Biographie, S. 392), so wenig darf man Schleiermacher von Fichte her deuten wollen. – Hirsch hat seine Auffassung noch einmal sehr präzis vorgetragen in seiner Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 504 ff.

15. R 169. – Dilthey und Haym finden zwar keinen Anhalt für eine persönliche oder literarische Begegnung mit Wackenroder. Aber daß in R 169 eine deutliche Anspielung vorliegt, nimmt auch Gundolf an.

16. Novalis: *Heilborn*, 2. Teil, S. 16.

17. Denn über die Trennung von Religion und Staat korrespondiert er schon mit dem Onkel Stubenrauch 1793 (Br 1, Bd. III, S. 53).

flüsse der Romantiker auf die Reden: Schleiermachers Verhältnis zu den Genossen seines Kreises ist selbständig und differenziert; der Redner über die Religion hat auch den Romantikern gegenüber seine »innere Polemik« nicht verleugnet. Von großer positiver Bedeutung wurde für ihn der romantische Kreis aber ferner dadurch, daß Schleiermacher hier die geistige Welt Goethes und z. T. auch die Spinozas nahegebracht wurde.

3

Wenn man Goethes Wilhelm Meister liest und sich vergegenwärtigt, wie einzigartig dieser Roman auf den Kreis derer wirkte, die hier neben der Französischen Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre die dritte der »größten Tendenzen des Zeitalters« erkannten[18] – so ermißt man, was für diesen Kreis »Bildung« bedeuten mußte. Wendet sich also Schleiermacher »an die Gebildeten«, so wendet er sich an Menschen, denen Goethe und sein Werk Stern und Spiegel waren. Und abermals wird man sagen, daß Schleiermacher selbst als einer spricht, der unter dem Stern dieses Genius stand. Er war Goethe schon früh begegnet. Der »Werther« gehörte zu der Lektüre, welche die Freunde in Barby sich heimlicherweise zu verschaffen wußten[19]. Den »Wilhelm Meister« begrüßt Schleiermacher sogleich, nachdem er zu erscheinen beginnt, mit hohen Lobsprüchen. Aber erst der Berliner Kreis erschloß ihm diese Welt ganz[20]. 1798 erschien auch die berühmte Kritik Friedrich Schlegels im Athenäum, und im Sommer desselben Jahres liest Schleiermacher den ersten Teil des Romans gemeinsam mit der geistreichen Freundin. Kein Wunder, daß die Goethesche Welt auch in den Reden merkbar wird, wir möchten behaupten: nicht minder stark als der Einfluß der Wissenschaftslehre. Freilich handelt es sich hierbei, wie natürlich ist, am wenigsten um Einflüsse, die sich im einzelnen womöglich zitatenmäßig festlegen ließen, sondern vielmehr um die Merkbarkeit jenes schwer faßbaren geistigen Fluidums, aus dem heraus und in das hinein das Buch redet. Zwar fehlen auch hier die direkten Bezugnahmen nicht. Die berühmte »Liebesszene« (R 74) scheint im Geschmack des Goetheschen Kreises geformt, worauf unten noch näher eingegangen wird. Bei jenen »Unterrichtetsten und Denkendsten unter Euch«, denen diese ganze körperliche Welt »als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte« erscheint (R 6), ist sicher in erster Linie an Goethe, in zweiter wohl an Schelling

18. *Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 263 (Nr. 216).

19. Br. 1, Bd. I, S. 11. – Vgl. *Meisner*, S. 22.

20. Vergleiche Schleiermachers ausführliche Beschäftigung mit Kunstfragen (Roman, Drama u. s. f.) im Zweiten Tagebuch. Daß Goethe selten und der »Wilhelm Meister« nur einmal in den Papieren der Berliner Zeit erwähnt werden (D 113), macht wenig aus. – In der Weihnachtsfeier wird ebenfalls Goethe erwähnt (13) neben Jean Paul (23), Novalis (32 f., 37) und A. W. Schlegel (19).

gedacht. Wenn an anderer Stelle (R 26) Schleiermacher sich wie seinen gebildeten Leser als einen bezeichnet, »dem es Ernst ist, daß jede Seite des Menschen gebildet und dargestellt werde«, so klingt darin das oben schon zitierte Wort aus dem Wilhelm Meister wieder: »Jede Anlage ist wichtig und sie muß entwickelt werden«. Ein andres bekanntes Wort des Romans: »Der Sinn erweitert, aber lähmt; die Tat belebt, aber beschränkt«, liegt unverkennbar den Darlegungen des Redners über die »Freiheit des Sinnes« (R 164) zugrunde. Im Entwicklungsgesetz, das R 99 für das Werden der Menschheit angibt, scheint der Goethesche Gedanke von der »Spirale« Pate gestanden zu haben. Und an den bekannten Redenstellen über Natur und Freiheit wie über echte Individualität klingt die Strophe Daimon aus den »Urworten Orphisch« wider.

Es ließen sich noch eine Reihe weiterer Züge anführen, ohne daß jedoch damit Wesentliches gewonnen wäre. Man müßte denn in eine ganz ins einzelne gehende Untersuchung eintreten wollen, die gewiß fruchtbar sein würde. H. Scholz hat in seiner schönen kleinen Studie über »Schleiermacher und Goethe« einen bemerkenswerten Ansatz hierzu gegeben. Auch K. J. Obenauers Buch über »Goethe in seinem Verhältnis zur Religion« vermittelt dem aufmerksamen Leser Schleiermachers von einer Seite zur anderen den Eindruck von einer Fülle aufschlußreicher Beziehungen. Dabei ist freilich immer sehr genau zwischen Abhängigkeit und Parallele zu unterscheiden. Das Wurzeln beider im Einheitsbewußtsein verbunden mit dem Polaritätserlebnis – diese beiden Züge, die z. B. Scholz als charakteristisch mit Recht heraushebt[21], dürften auf Parallelität eher als auf direkte Beziehung zu deuten sein. Denn Systole und Diastole Goethes auf der einen, Schleiermachers »metaphysisches Grundschema« auf der anderen Seite, haben ihre ganz verschiedenen Wurzeln, und dieses wurde ohne jenes ganz selbständig konzipiert (s. S. 58 ff.).

Deutlich dürfte auch der Einfluß des Goetheschen Christentumsverständnisses auf die Argumentation der Reden sein, sofern die Gebildeten in ihrem Verhältnis zum Christentum von dort aus stark bestimmt waren. Obenauer gibt als Goethes doppelte Front an: 1. »die Enge der Christen, die alles ablehnen, was nicht in den engen Kreis rein christlicher Bildungswelt gehört ...« – »Der zweite Grund seiner Opposition liegt in seinem Verhältnis zur Natur. Noch unversöhnlicher als in jenem ersten Fall spricht er nun gegen die Enge der Christen, die nur das Erlebnis eines supranaturalistischen Gottes gelten ließen, für die Gott ein Wesen über aller Natur ist[22].«

Man kann sich nicht wundern, daß Goethe, der das Buch zunächst als ein Zeugnis aus dem Kreis seiner romantischen Verehrer freundlich aufnimmt, nach

21. *Scholz:* SchlGoethe, S. 29 f. – Zuerst haben u. a. *Eck* und *Wehrung:* Geschichtsphilosophie, auf den Goetheschen Einfluß hingewiesen; im Anschluß an Eck auch *Schiele-Mulert* im Vorwort der Monologen-Ausgabe.

22. *Obenauer:* Goethes Religion, S. 125, 127.

dem ersten begierigen Lesen der ersten zwei oder drei Reden die »Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung« lebhaft begrüßte. Allein es entging ihm nicht, daß Schleiermachers Religion immer »christlicher« hervortrat und die »Bildung und Vielseitigkeit« doch nicht den stärksten Ton behielten. So war denn das Ende bekanntlich eine »fröhliche Abneigung«. Authentischer und zugleich treffender konnte nicht festgestellt werden, daß trotz aller echten und tiefen Beziehungen doch im entscheidenden Punkte ein starker Dissensus vorliegen muß. – Sehr charakteristisch ist die Gleichartigkeit der Aufnahme, die Spinoza, der ja den gebildeten Kreis auch stark bestimmte, bei Schleiermacher wie bei Goethe fand. Hier liegt ein typisches Beispiel vor für eine Verwandtschaft der Geister jener Zeit, die nicht auf die Formel der Abhängigkeit gebracht werden kann. Beide, Schleiermacher und Goethe, haben betont, daß es ihnen nicht um die Philosophie des Mannes gehe. Goethe äußert[23]: »Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften unterschreiben und mich dazu buchstäblich hätte bekennen mögen.« Und Obenauer kommentiert[24]: »Spinoza hat durch sein Wesen auf Goethe gewirkt, von seiner Philosophie konnte er nur Einzelnes und ganz Allgemeines sich aneignen ...« Genau entsprechend schreibt Schleiermacher einmal an Delbrück: Er habe Spinoza seit je aufrichtig bewundert, »aber sein Anhänger bin ich auch nicht einen einzigen Augenblick gewesen[25].« Und das Sendschreiben an Lücke betont – wie schon die »Erläuterung« zur Redenstelle –, daß er den Gebildeten an Spinoza nur die Frömmigkeit habe zeigen wollen[26]. So hat denn auch P. W. Schmidt nachgewiesen, daß die philosophische Verwandtschaft Schleiermachers mit Spinoza »eine sehr lockere« sei, daß man hier vielmehr mit der Feststellung des ausgesprochensten Gegensatzes beginnen müsse, und daß Schleiermacher eher in die von Herder inaugurierte Linie der Entdeckung und Betonung von Spinozas eigentümlicher Religiosität gehöre[27].

Man muß beachten, in welchem Zusammenhang Schleiermacher den Lobpreis Spinozas einführt. Gundolf hat den gewiß richtigen formalen Gesichtspunkt geltend gemacht[28]: »Schleiermacher war ›Gebildeter‹ genug, um die Ironie und Paradoxie zu genießen, daß der als Typus des Atheisten verschrieene oder gepriesene Spinoza nun als Typus des Frommen erschien.« Das Wesentliche ist jedoch, daß hier zwei Autoritäten der Gebildeten, Fichte und Spinoza, gegeneinander

23. Zitat bei *Obenauer:* Goethes Religion, S. 44 (Cotta, Jubiläums-Ausg., Bd. XXV, S. 5).

24. *Obenauer,* a. a. O., S. 43.

25. Br 1, Bd. IV, S. 375.

26. Erläuterung 3 zur II. Rede; Sendschreiben, S. 27. – *Lütgert* (Religion des deutschen Idealismus) betont mit Recht den Gegensatz der spinozistischen Religiosität zur Religion der Aufklärung (Bd. I, S. 70), ferner den Stimmungsgegensatz gegen Kant und Fichte, der Schleiermacher zu Spinoza hinzog (Bd. I, S. 73).

27. *P. W. Schmidt,* S. 196 f., 134, 43.

28. *Gundolf,* S. 445.

ausgespielt werden[29]. Die Beurteilung Spinozas war schon zwischen Fichte und Schelling strittig gewesen. Dieser hatte in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus von 1796 über Spinoza geurteilt: »Von ihm kann man eigentlich sagen: er lebte in seinem System[30].« Damit steht Schelling in der Nähe der Goethe-Schleiermacherschen Auffassung[31]. Demgegenüber stellt Fichtes Zweite Einleitung von 1797 fest: »Spinoza konnte nicht überzeugt sein; er konnte seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben ...[32]« Hier greift nun die bekannte Redenstelle (R 55) ein. Sie deutet Spinoza im Goethe-Schellingschen Sinne nicht von seinem System, sondern von seiner Haltung aus und setzt diese Lebenshaltung zugleich gegen das prometheische Lebensgefühl Fichtes, beide in echt »gebildeter« Weise gegeneinander ausspielend. – Eine direkte literarische Beziehung zu der Schelling-Fichteschen Diskussion soll damit nicht behauptet sein, dürfte jedoch durchaus im Bereich des Möglichen liegen. Gewiß aber wird hier für eine Spinoza-Interpretation jener Zeit gegen eine andere Partei genommen[33].

4

Mit diesem Überblick über die Stellungnahme der Reden zu den geistigen Gestalten, welche die Welt der Gebildeten bestimmten, ist das Wesentliche gesagt, das eine Skizze über das Verhältnis des Buches zur Romantik feststellen kann. Einige kurze Anmerkungen über mehr allgemeine Einzelzüge, welche von Bedeutung scheinen, sowie ein Hinweis auf die Art, wie die Reden im gebildeten Kreis aufgenommen wurden, mögen das Bild an einigen Stellen noch runden.

Es ist schon erwähnt worden, daß Schleiermacher den romantischen Kreis positiv wertet, in erster Linie im Blick auf gemeinsame Gegner. Er sieht sich gemeinsam mit ihnen – »Ihr und wir ein kleines Häufchen« (R 156, vgl. 162) – gegen den kalten irdischen und barbarischen Sinn des Zeitalters angehen (R 18), um eine »Palingenesie der Religion« heraufzuführen. Zwei Momente sind es vor allem, die bei den Gebildeten die Möglichkeit echter Religion in ausgezeichnetem Maße vorbereiten: Sie wollen keine Nachläufer fremder Autoritäten sein, sondern es lebt in ihnen der »würdige Wille«, überall auf eigenen Füßen zu stehen und einen eigenen Weg zu gehen. Sie wollen ganz sie selbst sein: darin erkennt

29. Angedeutet bei *Wehrung:* GeschPhil, S. 33; Schleiermacher, S. 65; siehe auch *Fuchs:* Drei Denker, S. XII.

30. *Schelling,* S. 37.

31. Vergleiche *Haym:* Schelling bemühe sich, vielmehr es tue ihm wohl, »sich in die Seele Spinozas hineinzustimmen« (RomSchule, S. 629).

32. *Fichte:* Zweite Einleitung, S. 98.

33. Dazu vergleiche den Eingangssatz des Gesprächs »Über die Philosophie. An Dorothea« (Minor, Bd. II, S. 317): »Was ich dir von Spinoza erzählte, hast du nicht ohne Religion angehört ...« – Zum Verhältnis Schleiermachers zu Spinoza vgl. auch *Hirsch:* Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 495, 503.

Schleiermacher »die einzige Bedingung«, unter der sie der Religion teilhaft werden können (R 121). Das zweite ist der Sinn für die elementaren Kräfte des Menschen und die in ihnen sichtbar werdende »Tiefe« des Lebens und der Welt. »Daß es Dinge gibt, die bis auf eine gewisse Tiefe erschöpft werden müssen ... Daß es Gefühle gibt, die sich nicht zügeln lassen wollen ...« (R 151) – das wissen die Romantiker z. U. von dem allgemeinen Philistersinn des Zeitalters. Wiederum eine Möglichkeit zum Verständnis der Religion.

Daß diese positive Haltung der Reden – die gewiß noch an manchem anderen Zuge gezeigt werden könnte – bei den Gebildeten ihre Wirkung tat, ist, wie schon einmal angedeutet, auch ein Zeichen der Verwandtschaft, und kein geringes dazu. Bekannt ist die starke Rückwirkung auf Novalis. In der »Europa« wird das volle Echo hörbar. Wenn Hardenberg die Korrespondenz von Gottesliebe auf der einen, Menschensünde auf der anderen Seite grundlegend wichtig ist[34], so mag das Bild der Reden vom Christentum hier eingewirkt haben. Auch in den »Fragmenten« von 1800 kann man Schleiermachersche Einflüsse zu finden meinen. Allein schon ein Satz wie dieser: »Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit« läßt neben der Verwandtschaft die ganz eigene Art des Novalis hörbar werden. Man wird ja überhaupt die besonders enge Beziehung gerade zwischen Hardenberg und dem Redner mehr aus der gemeinsamen pietistischen Vergangenheit als aus ihrer Zugehörigkeit zum romantischen Kreise erklären[35]. So ist es nicht verwunderlich, daß durch Schleiermacher die Religion nur für Novalis »die Prophetie eines neuen Weltalters« wurde, während Fr. Schlegel sie als »Postulat«, Tieck als »ästhetische Atmosphäre« aufnahm[36].

Die Wirkung Schleiermachers auf Fr. Schlegel dürfte überhaupt von größerem Interesse sein als der umgekehrte Einfluß, den die Beurteiler, vor allem die von der Romantik ausgehenden Literarhistoriker, so einseitig in den Vordergrund schieben[37]. So ist es recht auffällig, daß mitten in den Athenäumsfragmenten von 1798 eine Gruppe auftritt, die das Thema Religion, Christentum behandelt. Ist es zu kühn, schon aus der dialogischen Form des ersten dieser Fragmente[38] sich auf die Vermutung führen zu lassen, daß hier ein Gedankenaustausch zwischen Schleiermacher und Fr. Schlegel ausgemünzt wird? Der Inhalt bestätigt diese Vermutung – vgl. z. B. das Fragment, das Spinoza als »vollkommenen Christen« vorstellt und den Mittlerbegriff einführt[39]; einen entsprechenden Einfluß zeigen

34. Siehe *R. Huch*, Bd. I, S. 186 f.
35. Siehe *Haym*, S. 382.
36. *Gundolf*, S. 439.
37. Unter dieser schiefen Sicht leidet auch noch teilweise die in mancher Beziehung aufschlußreiche Studie *H. Stocks*, deren besonderer Wert in der Herausarbeitung der Spannung besteht, die zwischen Fr. Schlegels und Schleiermachers »Zentrum« herrscht.
38. *Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 238 f. (Nr. 221).
39. A. a. O., Nr. 234.

die »Ideen« von 1799. Dazu möge man Schlegels Äußerung an Schleiermacher aus demselben Jahre vergleichen: »Sie (Schlegels Fragmente) rücken Dir immer näher ...«[40] – sowie manche andere Stelle seines Briefwechsels. So korrespondiert er um die Jahreswende 1798/99 mit Hardenberg über die »Negativität der christlichen Religion«, die sich in der Richtung dessen bewegt, was Schleiermacher den »polemischen Charakter« nennt. Jedenfalls versteht Novalis die Bemerkung in diesem Sinne[41]. – Die Wechselbeziehungen sind evident; der Unterschied aber liegt ebenso offen. R. Haym hat ihn auf die gute Formel gebracht: Schlegel – und er steht hier als typisch Gebildeter überhaupt – wollte die Bildung religiös, Schleiermacher die Religion gebildet machen[42]. Hier liegt mehr vor als nur eine Akzentverlagerung.

5

Denn sobald es um Schleiermachers »Zentrum« geht, wie man unter den romantischen Genossen zu sagen pflegte, zeigen sich die Grenzen der Übereinstimmung. Die Reden beginnen damit, daß Schleiermacher seine Einsamkeit und Isoliertheit im Kreise der Romantiker zeichnet, deren Leben fern von allem ist, was der Religion »auch nur ähnlich« wäre (R 2). Und wenn er an anderer Stelle (R 39 f.) davon spricht, die Religion habe sich »in ihrer eigentümlichen Gestalt wohl lange nicht blicken lassen«, so bezieht er dies Diktum sowohl auf die Vertreter der alten Welt, die »von alten Erinnerungen verführt«, als auch auf die Männer des neuen Geistes, die, »von vorgefaßten Ahndungen bestochen«, die wahre, ihnen allen gleicherweise unbekannte Gestalt der echten Religion verfehlen. Mit Deutlichkeit aber zeichnet der Redner den »Charakter aller religiösen Phänomene unserer Zeit«, indem er von den »phantastischen Naturen« spricht, die »Anfälle von Religion« haben (R 157). Daß er dabei eine typisch romantische Religiosität zeichnet, ist unverkennbar[43]. Diese »Phänomene« sind dabei noch das Äußerste, was man »in dieser Lage der Dinge« überhaupt erwarten kann. Schleiermacher möchte den romantischen Freunden alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Um so schärfer wirkt seine grundsätzlich ablehnende Beurteilung. Haym hat Schleiermachers große Einsamkeit im romantischen Kreis im Anschluß an ein aristotelisches Diktum schön gezeichnet: »Wie ein Nüchterner unter Träumenden« erscheine er inmitten der romantischen Religiosität. Und wenn man A. v. Martins

40. Romantiker-Briefe, S. 292.

41. A. a. O., S. 260 ff.

42. *Haym:* RomSchule, S. 540.

43. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 163, sieht hier »im voraus eine sich um sich selbst drehende romantische Religiosität in ihrer Armut und ihren Gefahren aufgedeckt«. Es liegt doch auch eine ganz aktuelle Stellungnahme des Redners hier vor, die sich freilich zugleich in der weiteren Entwicklung bestätigte. – Im übrigen stützt Wehrungs Auffassung unsere eigene Auslegung.

treffende Skizze dieser romantischen Frömmigkeit heranzieht, wird man im Vergleich mit den Reden dies Diktum allenthalben bestätigt finden[44].

An einem Punkte jedoch scheint es deutlich zu werden, daß auch das »Zentrum« Schleiermachers wenigstens romantisch gefärbt sei: Identifiziert er nicht Kunstgefühl und Religion? Schon Sack hatte dem Religionsbegriff der Reden diese Auslegung gegeben. Bekanntlich hat sie dann A. Ritschl genauer durchgeführt[45]. Nach seiner Deutung ist in den Reden die Religion eine »Abart des Kunstsinnes«[46]. Er demonstriert diese These z. B. an der »Akademie von Priestern«, die er sich nur anschaulich zu machen weiß »an einer Versammlung von Musikern, in welcher alle Genres nacheinander durch Virtuosen exekutiert werden«[47]. Kirn ist dieser Deutung beigetreten. Er meint: »Große Partien der Reden ... könnte man ... geradezu als eine Apologie der Kunst lesen[48].« Doch haben sich auch Stimmen gegen diese Deutung erhoben, so Bender und Frank[49]. Sollte es notwendig gewesen sein, die romantisch-ästhetische Deutung völlig ad absurdum zu führen, so hat sich wiederum Gundolf dieser Aufgabe erfolgreich unterzogen mit seiner unhaltbaren Deutung des »Geschmacks fürs Universum«[50].

Nun ist ja ein gewisser ästhetischer Zug in Schleiermachers Religionsbetrachtung nicht zu leugnen. Fast noch deutlicher als in den Reden tritt er an einigen Stellen der Unvorgreiflichen Gutachten, seines Briefwechsels und am Schluß der »Weihnachtsfeier« hervor[51]. Aber schon bei dieser kommt bei Leonhardt eine andere Stellungnahme zum Vorschein[52]. Sie kann gewiß nicht mit der Ansicht Schleiermachers ohne weiteres identifiziert werden. Aber sie führt doch schon in dem Hinweis auf den Katholizismus ein Argument gegen die zu enge Verbindung von Religion und Kunst ein, das bei Schleiermacher auch sonst erscheint[53]. Insbesondere ist es die Musik, die nach Schleiermacher eine starke Affinität zur Religion besitzt. So spricht er in den Reden von einer »Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte« (R 183). Aber er hat auch deutlich genug ausgesprochen, wie er genauer über das Verhältnis von Religion und Kunst denkt. Das künstlerische Gebiet dient ihm in erster Linie dazu, Gleichnisse für das zu

44. Daß Schleiermachers religiöses Verhältnis zur Romantik der Substanz nach gegensätzlich ist, tritt auch in der Charakteristik *Ottos* in seinem Reden-Kommentar heraus (S. XXXVI ff.).

45. *A. Ritschl:* Schleiermachers Reden u. s. f.

46. A. a. O., S. 39. 47. A. a. O., S. 48. 48. *Kirn*, S. 27.

49. *Bender*, Bd. I, S. 163; *Frank*, S. 75 f.

50. *Gundolf*, S. 427. – Es ist wahrscheinlich, daß der Ausdruck aus dem Pietismus übernommen wurde. Auch die Aufklärung kannte übrigens »Geschmack Gottes« (*Scheel*, S. 6).

51. WTheol, Bd. V, S. 122, 126. – Br 2, Bd. III, S. 229.

52. Weihnachtsfeier, S. 19.

53. Vergleiche besonders die Stellungnahme zur Konversion der Romantiker, z. B. im Zusatz zur 2. Auflage der Reden.

gewinnen, was er seinen kunstverständigen Lesern nicht über die Kunst, wohl aber über die Religion sagen möchte: »Wenn Ihr den Sinn für das Universum mit dem für die Kunst vergleichen wollt ...« (R 140). Der »Sinn«: Was Schleiermacher mit diesem für ihn so wichtigen Begriffe meint, kann er seinen Lesern am besten im Vergleich mit der Kunst deuten: »Der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen« (R 149). Religion und Kunst fordern beide solchen Sinn, denn beide haben es mit einer Totalität zu tun. Dies ist die Wurzel für die Entsprechungen, Parallelen, Vergleichsmöglichkeiten (R 149 f.). Ein anderer für den Redner wichtiger Vergleichspunkt zwischen den beiden Gebieten ist die Grenze »alles Lehrens und absichtlichen Bildens in diesen Dingen« (R 141). Was er wiederum deutlich machen möchte, ist dies: daß das religiöse Leben eine gewisse innere Selbständigkeit fordert und sich nicht im Nachsprechen fremder Gedanken und Nachempfinden fremder Gefühle erschöpfen kann. Schleiermacher macht diesen Gedanken anschaulich im Vergleich mit dem Kunstsinn. Von einer Identifizierung mit der Religion kann bei genauerem Zusehen nirgends die Rede sein. Daß sein Sprachgebrauch, der von »Virtuosen«, von einer »Akademie von Priestern«, von der Welt als »Galerie religiöser Ansichten« u. ä. redet, eine solche Identifizierung keineswegs voraussetzt, ergibt sich aus dem Exoterismus der Reden[54].

Wenn also einerseits nicht zu bezweifeln ist, daß eine Zusammenschau der beiden Gebiete Schleiermacher naheliegt, so sieht er doch andrerseits den Bund zwischen beiden, die bisher »wie zwei befreundete Seelen« nebeneinander stehen, nur als Zukunftstraum (R 169, vgl. 167). Nicht einmal der Weg zu diesem Ziel ist ihm deutlich. Das empfindet er als seine »schärfste Beschränkung« (R 167). Es liegt hier also auch ein gut Teil Anempfindung an seine Leser vor. Denn jene Einsicht in seine Grenze dankt er gewiß der Romantik: Die Lektüre der ziemlich gönnerhaft gehaltenen Kritik, die sein Freund Schlegel an den Ausführungen der Dritten Rede über Religion und Kunst übt[55], mag einen Eindruck geben von der Art, wie das Verhältnis der Freunde bei der Behandlung dieses Gegenstandes sich stellte. Es ist denn auch bemerkenswert, daß Schleiermacher sehr bald von der ästhetischen Religionsbegeisterung der Romantik abrückt, wie eine Äußerung über A. W. Schlegel im Brief an Brinkmann vom 22. April 1800 zeigt[56]. Und wie klar er schon kurz nach dem Erscheinen der Reden über die eigene anempfundene Ästhetik urteilt, beweist der Satz der Monologen, der einen »danklosen Dank« an die ästhetischen Freunde ausspricht: »Gern sag ich allem ab, was sie mir lie-

54. Diese Redeweise Schleiermachers wird hervorgerufen durch die romantische Gleichsetzung von Kunst und Religion. *Richard Benz*, der die These vertritt, daß Wackenroder – insbesondere mit den »Herzensergießungen« – die romantische Bewegung inauguriert habe, sagt über den »kunstliebenden Klosterbruder«: »Hier wird nicht *religiöse Kunst* verkündigt; sondern *Kunst als Religion*« (S. 15).

55. Br 1, Bd. III, S. 109. 56. Br 1, Bd. IV, S. 65.

hen[57].« Wir beschließen die Darlegung unserer ablehnenden These über Schleiermachers angeblich ästhetischen Religionsbegriff unserem methodischen Grundsatz entsprechend mit einer eigenen Äußerung des Redners zu diesem Thema. Im März 1799 schreibt er an Henriette Herz über Sacks Kritik an der Dritten Rede[58]: »*... mißverstanden hatte er noch, daß ich das Kunstgefühl selbst für Religion hielte.*«

Die Schwierigkeit, Schleiermachers Stellung zur Romantik zu klären, ist besonders augenfällig im Hinblick auf die Vielgestaltigkeit des mit »Romantik« bezeichneten Phänomens: Fichtes Romantik ist eine andere als die Hardenbergs oder Schellings. Es lag aber auch nicht im Ziel des Kapitels, eine umfassende Deutung aller Beziehungen zu geben, die sich etwa auffinden ließen. Nur gewisse Hauptlinien sollten herausgehoben werden als Grundlage weiterer Darlegungen im Lauf der Untersuchung. Hierzu fanden sich bei Schleiermacher selbst genügend direkte und klare Stellungnahmen, auf die wir uns beziehen konnten. Die eigenartig doppelseitige Haltung des Redners als »Romantiker« dürfte dabei zutage getreten sein.

III. Der Philosoph

Es bedarf keines Beweises, daß in den Reden über die Religion eine ganz bestimmte Philosophie hervortritt. Schleiermacher selbst hatte bekanntlich keine geringe Meinung von dem, was er in seinem Buch zur philosophischen Debatte beigetragen habe. Diese philosophische Position als solche ist nun für unser Problem weniger bedeutsam, wenn auch die wesentlichen Linien nachgezeichnet werden sollen. Von entscheidendem Interesse ist vielmehr die Stellung, die Schleiermacher selbst den philosophischen Elementen in seinem Buche anweist. Mit Notwendigkeit stellt sich von unserem Thema her die Frage, wie der Redner das Verhältnis von Philosophie und Religion grundsätzlich bestimmt und durchführt.

1

Der bekannte Satz Fichtes: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist ...« – ein Satz, dem Schleiermacher ausdrücklich zustimmen kann[1] –, spricht in ausgezeichneter Präzision die Grundthese

57. Monologen, S. 49.
58. Br 1, Bd. III, S. 107.
1. *Fichte:* Erste Einleitung, S. 18; Br 1, Bd. IV, S. 575.

über Bindung und Freiheit echt philosophischen Denkens aus. Sie anerkennt eine letzte Bindung dieses Denkens. Die Bindung liegt in mir selbst. Wie Fichte im Aufsatz »Über den Grund unsers Glaubens« ausführlich begründet: Das Räsonnement müsse frei ins Unendliche gehen können; »denn ich bin frei ..., und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen ...[2]«. Richtet sich dies freie Denken auf das religiöse Gebiet, so überkommt es damit auch keine neuen Bindungen. Die »Anweisung« legt Wert auf die »Übereinstimmung unserer Lehre mit dem Christentum«. Aber diese Übereinstimmung soll keine »Stütze« der philosophischen Lehre sein. Vielmehr muß diese »schon in dem vorhergehenden sich selber bewiesen und als absolut evident eingeleuchtet haben[3]«. Die Übereinstimmung mit dem Christentum ist nur ein Zeichen dafür, daß dieses sich im Einklang mit der Vernunft befindet. In der letzten Konsequenz empfängt hier die Wahrheit des Christentums – im Sinne der Reden müßte man zunächst allgemein sagen: die religiöse Wahrheit – vom freien philosophischen Denken her Bestätigung, ja Begründung.

Dieser Grundposition sieht sich Schleiermacher gegenüber. Wobei man noch hinzufügen kann, daß Aufklärung und Kritizismus sich in dieser Haltung vom Idealismus nicht unterscheiden. Es gibt Ausleger der Reden, welche Schleiermacher auf derselben Linie zu erkennen meinen: Auch für den Redner über die Religion sei seine philosophische Grundansicht das Primäre[4].

Damit will freilich wenig zusammenstimmen, daß Schleiermacher im »Sendschreiben über seine Reden« gerade dies als das Programm des Buches bezeichnet: »in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen[5]«. Der »antimetaphysische Zug«, den Scholz ganz richtig in Schleiermachers Predigten bemerkt, könnte sich also auch in den Reden finden[6].

Nun hat Schleiermacher in einem ausführlichen Abschnitt seines Buches über das Verhältnis von Philosophie und Religion sich grundsätzlich ausgesprochen (R 54–65). Durch diese ganzen Ausführungen geht als Tenor hindurch die Ablehnung der autonomen Systeme und die Polemik gegen die Anwendung freischwebender Spekulation, wie sie in jenen Systemen sich darstellt, auf das Gebiet der Religion[7]. Schleiermacher postuliert für das philosophische Denken, das sich

2. *Fichte:* Atheismus, S. 126. 3. *Fichte:* Anweisung, S. 188.

4. So *Brunner, Flückiger, Schaeder, Scheel* u. a.

5. Br 1, Bd. III, S. 284. – *Barth* legt in seiner Theologiegeschichte treffend dar, daß Schleiermacher die Einführung »einer der Pistis übergeordneten Gnosis« befürchte und abzuwehren suche. Das gilt nicht nur für den Glaubenslehrer, sondern schon für den Redner über die Religion.

6. *Scholz:* Christentum, S. 25 Anmerkung.

7. Dieser Zug ist den oben angeführten Auslegern gegenüber von einer anderen Gruppe richtig erkannt worden, so schon von *Dilthey*, S. 333; s. auch *Wernle*, S. 34. *Ruttenbeck* (S. 84) erkennt hier die Zeichen der realistischen Tendenz der Reden.

auf die religiöse Wirklichkeit richtet, eine echte Bindung, die außerhalb des Menschen selbst liegt. Gleich in den ersten Sätzen des Abschnitts findet sie sich angedeutet unter dem Stichwort der »Ehrfurcht« vor dem »Unendlichen« (R 54). Das Unendliche, das »Universum« (vgl. S. 77 ff.) bestimmen das gebundene Denken. Darum steht »Anschauung« gegen »Spekulation«: In doppeltem Gegensatz befindet sich das vom »Anschauen des Universums«, der »Angel meiner ganzen Rede« bestimmte Denken zum freien Denken der Spekulation (R 55): *»Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren ...«*

Diese Anschauung (und nicht die autonome Vernunft Fichtes) gibt denn auch den »Prüfstein« dafür, »um zu wissen, ob man etwas Ordentliches darüber [nämlich über ›das Unendliche‹, d. h. die religiöse Wirklichkeit] gedacht hat« (R 54). Der philosophische Gedanke wird »normiert«[8] durch die religiöse Wirklichkeit, deren »Handeln« der Mensch in der Anschauung erfährt.

Die Objektivität der einzelnen religiösen Erkenntnis liegt also nicht in der klaren Konsequenz vernünftigen Denkens, sondern im Bestimmtsein durch das ursprüngliche und unabhängige Handeln des Universums, von dem es heißt (R 56): *»Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick.«*

Damit ist der philosophischen Erkenntnis auf dem Gebiet der Religion eine feste Schranke gesetzt, die sich durch den Grundsatz bezeichnen läßt: Nicht über die Offenbarung des Universums hinaus denken. Denn will man darüber hinaus »tiefer eindringen in die Natur und Substanz des Ganzen«, so hat man jene Schranke durchbrochen und befindet sich im Bezirk metaphysischer Spekulation, die in ihrer Anwendung auf das religiöse Gebiet als »leere Mythologie« bezeichnet wird (R 56, vgl. 58). Das echte Verhältnis von religiöser Wirklichkeit und Gedanke über sie ist in sein Gegenteil verkehrt, sobald das Denken sich selbständig macht[9].

Will also die Entgegensetzung von Anschauung und Spekulation die religiöse Erkenntnis als gebunden an religiöse Wirklichkeit scharf trennen von autonomer philosophischer Erkenntnis, so geht der andere Gegensatz von Anschauung gegen System auf die Unterscheidung sachgemäßer und falscher Darstellung der Gesamtheit solcher Erkenntnisse. Daß diese Invektive Schleiermachers gegen die Systemsucht sich besonders laut äußert, dürfte zeitgeschichtlich bedingt sein als Wendung gegen die herrschenden großen philosophischen Systembildungen[10]. Der

8. *Ruttenbeck*, S. 85.

9. Vgl. auch Erläuterung 6 zur II. Rede. – Dasselbe gilt für die zu enge Verbindung von Philosophie und Religion, wie sie z. B. im Briefe *Sacks* vom Jahre 1804 deutlich zur Aussprache gelangt (Br 1, Bd. III, S. 392). Vgl. S. 22 ff.

10. Mit ihnen sieht Schleiermacher die dogmatischen Systeme eng zusammen; vgl. S. 26 ff.

Redner betont darum, daß Anschauung immer etwas Einzelnes, Abgesondertes ist und bleibt (R 58). Gerade darin beweist sich ihre Echtheit und Wahrheit nach dem Grundsatz: Alles ist eins und alles ist wahr (R 64). Doch selbst wenn nun der rezeptive »Sinn« echte Anschauung empfing, liegt immer noch die Gefahr nahe, daß statt der nur deutenden »Phantasie« (R 61) das abstrakte Denken sich dieses Materials bemächtigt, um es in ein System zu pressen. Aber: »Ein System von Anschauungen, könnt Ihr Euch selbst etwas Wunderlicheres denken?« (R 58). Der Systematiker zwar bringt die Anschauungen in eine bestimmte Ordnung und einen bestimmten Zusammenhang (R 59 f.). Mehr noch: Er stößt »das Fremde ab, sei es auch noch so denkbar und wahr, weil es die wohlgeschlossenen Reihen des Eigenen verderben und den schönen Zusammenhang stören könnte« (R 64). Doch »wer wahrhaft um seine Religion und ihr Wesen weiß, wird jeden scheinbaren Zusammenhang dem Einzelnen tief unterordnen. Eben wegen dieser selbständigen Einzelnheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich« (R 61). Es dürfte deutlich sein, aus welcher Grundeinsicht Schleiermachers Polemik gegen diejenigen resultiert, welche die Religion »mit Philosophie überschwemmen und so in die Fesseln eines Systems schlagen wollen« (R 63): Alle Argumente richten sich gegen das autonome philosophische Denken, das statt sich bestimmen zu lassen selbst bestimmen will. Darum die Betonung der »Einzelnheit der Anschauung«; jeder »Zusammenhang« ist hier nach Schleiermacher »scheinbar«, d. h. alle gedankliche Zusammenfassung ist hier sekundär. Man kann nur »Umrisse ziehen«; sucht man das unendliche Gebiet der Anschauung in ein System zu fassen, so versucht man Unmögliches. Schleiermacher weiß das seinen Lesern zu demonstrieren, indem er ihre Sprache in dieser Frage redet (R 59). Der Gedanke, der auf all diese verschiedene Weise ausgesprochen werden soll, ist dieser: daß bei der Absolutsetzung des »Systems« die Entscheidung über die Wahrheit nicht mehr von der »Offenbarung des Universums«, sondern vom systematischen Denken aus getroffen werde (R 64).

Hat der Redner so dem philosophischen Gedanken seine Grenzen bestimmt und ihm den Primat genommen, so heißt das nicht, daß er ihn ausschalten wollte. Daß die scharfe Trennung von Philosophie und Religion jene nicht ausschließen solle, hat Schleiermacher nicht erst in den Erläuterungen 7 und 9 zur II. Rede ausgeführt. Schon in der Urauflage wird die positive Aufgabe des philosophischen Denkens nicht nur praktisch durchgeführt, auch programmatisch bestimmt; am kürzesten und präzisesten vielleicht in dem Satz, der von »der Religion« sagt: *»... ihre Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen«* (R 68).

Das Bindende und Bestimmende ist, daß die religiöse Wirklichkeit vom Menschen Besitz ergriffen hat. Wie dies geschieht, ist oben angedeutet und wird im folgenden Kapitel näher ausgeführt: Das »Universum« »offenbart sich« in Gefühl und Anschauung. Diese seine »Handlung« aber kann nicht nur, sie soll und muß ausgesprochen, festgehalten, dargestellt werden – wenn man auch durch

diese »notwendige Reflexion« hindurch »ihr innerstes Geheimnis nur schwankend und unsicher enthüllen« kann (R 72).

Wehrung hat diese Methode Schleiermachers, so wie er sie sieht, einst »intuitiv-kritisch«, später »reproduktiv-genetisch« genannt. Wobbermin betont den existentiellen Charakter dieses aus der eigenen religiösen Erfahrung heraus entstehenden Denkens und den Abstand vom bloß empirisch-psychologischen Verfahren (vgl. R 27), während Ruttenbeck auf den anti-idealistischen Charakter des Schleiermacherschen Existentialismus den Ton legt[11]. Wenn man die »Tiefen«-Erschließung[12] in Gefühl und Anschauung, besonders auch im Blick auf die Betonung der »Einzelheit der Anschauung« einmal als religiöse Wesens-Schau bezeichnen darf, so könnte man die Schleiermachersche Art der Anwendung der Philosophie auf die Religion Existential-Schau nennen. –

Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß von dieser Position aus auch das Verhältnis des Redners zu seinen philosophischen Lehrmeistern angesehen werden muß. Der Einfluß Kants, Fichtes, Platons, Spinozas und Schellings auf Schleiermacher ist häufiger Gegenstand der Untersuchung gewesen[13]. Der eigentümliche Eklektizismus des Redners, der dabei hervortritt, hat nun seinen Grund nicht in einem Mangel an philosophischer Originalität, sondern in der oben entwickelten grundsätzlichen Haltung. Das tritt besonders klar heraus in seinem Verhältnis zu Schelling, das Süskind eindringend untersucht hat. Wenn Schleiermacher die zweite Auflage der Reden in Rücksicht auf das neue Schellingsche Philosophem umarbeitet, so ist sein Verfahren »hier in der Tat von einer unbegreiflichen Äußerlichkeit[14]«. Doch beweist dies nur, wie wenig dem Redner am philosophischen Ausdruck und System gelegen war, wenn doch, wie als sicher gelten darf, der dargestellte Inhalt wesentlich derselbe geblieben war.

11. *Wehrung,* Methode, S. 109; Theologie, S. 192. *Wobbermin* z. B. SystTheol, Bd. I, S. 334 f.; Bd. II, S. 3 f. u. ö.; Wort Gottes, S. 21; Methodenfragen, S. 47; *Ruttenbeck*, S. 85, 95.

12. Zu dieser Tiefenschau siehe z. B. schon Pr I, S. 26.

13. Über den Einfluß Kants, besonders freilich auf den späteren Schleiermacher, siehe vor allem *Dorner. Haym* (RomSchule, S. 479) nennt die Reden »eine Anwendung des kritischen Idealismus auf das Gebiet der Religion«. *Wehrung* (Methode, S. 108) spricht vorsichtig von einer »höheren Analogie« zwischen der Kritik der reinen Vernunft und den Reden. – Vgl. auch *Wobbermin* passim. – Auf die wichtige Differenz hat vor allem *Süskind:* Schelling, bes. S. 238, 244, hingewiesen.

Zum Einfluß Fichtes siehe vor allem *Hirsch:* Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 504 ff.; ferner *Haym:* Rezension, S. 392 f. *Wehrung* hat in seinen frühen Arbeiten den Idealismus des Redners gegen die Thesen Süskinds stark zu betonen versucht.

14. *Süskind:* Schelling, S. 156. – Auch *Flückiger* weist darauf hin, daß Schleiermacher die Zentralbegriffe der Reden »später ohne weiteres preisgegeben hat« (S. 56). Er schließt daraus, daß »Anschauung des Universums« kein wirkliches religiöses Erlebnis war. Das ist richtig – aber es sollte dessen philosophische Explikation sein!

Man hat die Philosophie der Reden allgemein als Identitätsphilosophie bezeichnet und damit das Charakteristische getroffen. Eine historische Erinnerung bestätigt dies: Hatte Schelling die Reden zunächst mit scharfer Kritik gelesen, so tritt 1801 eine völlige Wandlung ein in seiner Beurteilung. Er schreibt an A. W. Schlegel, daß er »ein sehr eifriger Leser und Verehrer« der Reden geworden sei. Er begründet dies mit einer neuen Einsicht in die Philosophie des Buches, denn sein Verfasser müsse entweder »die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben – oder er hat durch blinde göttliche Inspiration geschrieben[15]«. Die Beurteiler des Verhältnisses Schleiermacher–Schelling haben im allgemeinen richtig erkannt, daß Schelling von seinem identitäts-philosophischen Standpunkt aus nun die eigene Philosophie in den Reden wiederfand.

Nicht erst Brunner hat gemeint, diese Identitätsphilosophie der Reden als ihren eigentlich tragenden Grund ansehen zu müssen. Es stellt sich also die notwendige Frage, ob sich erweisen lasse: Hält hier Schleiermachers oben entwickeltes grundsätzliches Programm stand, wonach die philosophische Konzeption nur Mittel der Darstellung ist und sich von der darzustellenden Wirklichkeit aus bestimmen lassen muß – oder ist gerade im Mittelpunkt seines philosophischen Entwurfs die Stelle, wo seine Philosophie sich dominierend durchsetzt. Diese Frage löst sich auf in zwei Einzelprobleme: 1. die Formalfrage nach dem »metaphysischen Schema« und 2. die inhaltliche Frage nach Schleiermachers »höherem Realismus«. Daß dieser sich nicht primär als philosophische Spekulation deuten läßt, sondern von Schleiermachers Religionsansicht aus zu betrachten ist, wird von der Interpretation bereits immer stärker betont. Es bleibt eine wesentliche Unsicherheit, solange von dem formal-philosophischen Element, dem metaphysischen Schema, das Gegenteil festzustehen scheint.

Man hat die Herkunft dieses Schemas aus den verschiedensten Quellen zu ermitteln gesucht. Wehrung rät auf Einflüsse Schillers, Geistesblitze Fr. Schlegels, Verwandtschaft mit Goethe oder auch Umbildung Fichtescher Gedanken. Die Beziehung zu Goethe betont auch Scholz, ohne doch in berechtigter Vorsicht von einer Abhängigkeit zu reden. Huber meint, in dem Kantischen Schema von Spontaneität und Rezeptivität eine Entsprechung und vielleicht eine Wurzel für das Schema zu finden. Süskind hat mit großem Scharfsinn in jedoch nicht ganz einheitlichen Ausführungen versucht, auch hier die Abhängigkeit Schleiermachers von Schelling zu beweisen; er glaubt sogar Schellings Schrift von der Weltseele (1798) als Quelle bezeichnen zu können[16].

Die Wurzel dieser Schleiermacherschen Grundkonzeption liegt jedoch an einem

15. Romantiker-Briefe, S. 366.

16. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 222 f.; *Scholz:* SchlGoethe, bes. S. 30 f., 91 f.; *Huber,* S. 20; *Süskind,* S. 116 f., 119; vgl. schon *Lipsius,* S. 148. – Die Annahme eines

ganz anderen Punkte und ist von fremden philosophischen Einflüssen unabhängig. Dilthey hat zuerst darauf hingewiesen, daß die Keimzelle der Monologen in der bekannten Neujahrspredigt von 1792 vorliegt. S. Eck hat durch seine sorgsame Untersuchung über den Individualitätsgedanken bei Schleiermacher die Einsicht durchgesetzt, daß Monologen und Reden im engsten Zusammenhang zu betrachten sind. Beachtet man, daß das Schema und die daran anschließenden Hauptgedanken auch in den Monologen ihre bedeutende Stelle einnehmen (M 23, 40, 44–48, 57, 129), so legt sich die Vermutung nahe, daß die Untersuchung jenes ersten Entwurfs von 1792 auch für das formale Schema in den Reden ein wesentliches Ergebnis liefern möchte.

Diese Vermutung bestätigt sich. Es läßt sich bei genauem Zusehen erkennen, daß die Anfänge jenes Schemas in der Predigt von 1792 vorliegen[17]. Deren Gedankengang muß im Blick auf unser Problem analysiert werden:

Es gibt eine »scheinbare Gleichheit«, wenn man auf die Menschen und ihre Lage, ihre Gedanken und Gefühle sieht. Doch diese Gleichheit erscheint nur einem Oberflächenaspekt (149). Sieht man genauer zu, so ergibt sich, daß die Welt des Seins und Geschehens polare Struktur hat. Die Betrachtung »von allen Seiten«, welche den Oberflächenaspekt überwinden soll, stellt Thesis und Antithesis gegeneinander, so: 1. es gibt wahre Freuden und Glückseligkeiten, und 2. es gibt auch wahre Leiden. Aus der Synthesis entspringt die Frage nach dem Verhältnis als das eigentliche Problem. Wieder löst sich die Betrachtung in Gegensatzpaare auf. Ergebnis: Die Gleichgewichts-Erkenntnis der »Tiefen«-Ansicht. Gleichgewicht herrscht zunächst, vergleicht man die Menschen untereinander. »Aber diese Überzeugung genügt uns noch nicht für die Schätzung, die wir vorhaben.« Sondern diese soll sich auf das Verhältnis im Menschen selbst beziehen. Dabei fällt der Akzent von den äußeren Verhältnissen auf das innere Handeln, das hier schon unter dem Schema: »Streben und Widerstreben, Niederschlagen und Aufrichten der Seele« gesehen wird. Dabei tritt an die Stelle der stark abgewerteten Kantischen »Glückseligkeit« alsbald die religiös-ethische Kategorie »Erreichung unserer Bestimmung«. Die Blickwendung auf das »Äußere« allein führt immer zu einer einlinigen Betrachtung, die Schleiermacher ablehnt. Es gilt, den äußeren »Schein« zu überwinden und in jene »Tiefe« vorzudringen, in der sich das Gleichgewicht inneren Lebens offenbart. Bei dieser Betonung, die das

umgekehrten Verhältnisses scheint noch näherzuliegen; siehe das Schema Schellings bei Süskind S. 89; sollte da Schleiermachers Konzeption Pate gestanden haben?

17. An einer einzigen Stelle der Literatur könnte man eine Erfassung dieses Tatbestandes sich ankündigen sehen: *Siegfried:* RomPrinzip, S. 7. – Es soll in diesem Zusammenhang doch auch hingewiesen sein auf *H. Stephan,* der einmal die u. E. richtige allgemeine These aufstellt: »Tatsächlich lebte seine (Schleiermachers) Philosophie von Vorentscheidungen, die in das Religiöse übergreifen« (Theologiegeschichte, S. 44). – Die Predigt wird zitiert nach dem Abdruck in *Schiele-Mulerts* Monologen-Ausgabe.

»innere Handeln« findet, meldet sich schon hier der angebliche Fichtesche Zug, wie er in den Monologen besonders deutlich zutage tritt: das stolze Bewußtsein, »was für Kraft in dem Menschen ... liegt«. Doch auch schon hier steht dicht daneben der Blick auf die »Schranken der menschlichen Natur«. –

Soweit dieser erste Entwurf Schleiermachers. Das Wesentliche der Konzeption besteht in folgendem: Erstens liegt hier bereits die Polaritätsansicht der Wirklichkeit vor. Sie erhebt sich über Oberflächenbetrachtung, welche die Reden wohl als »jämmerliche Empirie« bezeichnen würden. Die Erkenntnis der polaren Wirklichkeits-Struktur setzt bereits ein tieferes Eindringen in Sein und Geschehen voraus. Sie hat als Ziele jene »Tiefen«-Betrachtung, die wiederum auf Gleichgewicht und Einheit geht, ein ganz anderes Gleichgewicht jedoch, eine ganz andere Einheit, als sie sich jener ersten Betrachtungsweise zeigten. Es liegt hier schon eine realistische Tendenz zugrunde, die man im Sinn des Redners jedoch mit Fug als »höheren Realismus« bezeichnen muß. Zweitens: Diese Betrachtungsweise wird sowohl auf die Gemeinschaft der Menschen als auch besonders auf das einzelne menschliche Individuum angewendet, das unter dem polaren Gesetz des »Streben und Widerstreben« steht. Kurz, es bestätigt sich, daß das formale Schema der Reden hier bereits angelegt ist, und zwar nicht als spekulativ-metaphysische Konstruktion, sondern als Schema religiöser Wirklichkeits-Deutung.

Es ist auch charakteristisch, daß der spekulative Ausbau der Predigtgedanken im Fragment »Über den Wert des Lebens« in Rücksicht auf unser Problem nicht weiter trägt. Höchstens die Konfrontierung des aktiven und passiven Menschentyps führt die Linie weiter[18]. Dagegen werden in Schleiermachers frühen Predigten die Grundgedanken um so deutlicher festgehalten: Der Gedanke der Nivellierung des Äußeren im Blick auf das wesentliche Innere ist nicht nur Schleiermachers permanentes Neujahrsthema, er findet sich auch sonst[19]. Damit im Zusammenhang steht ganz natürlich die Betonung der Tiefen-Schau. »Es ist viel wert, mit einem so richtigen Blick durch die Oberfläche der irdischen Dinge ... in das innere Wesen und den wahren Zusammenhang der göttlichen Führungen hindurchzudringen[20]«. Ohne dem Satz ein allzu starkes Gewicht geben zu wollen, darf dabei dann auch darauf hingewiesen sein, daß als Quelle solcher Erkenntnis angegeben wird: »... so ist es Christus, dem wir die ersten würdigen Vorstellungen von den Ordnungen und Gerichten Gottes verdanken[21]«. – Auch die andere wichtige Erkenntnis: »Jede menschliche Seele wird immerdar von Liebe und Abneigung bewegt ...[22]« findet sich gerade in den Predigten wieder.

18. »Leben ist ihm tätig sein« – S. 172 f.

19. So Pr I, S. 102/04, 109 f. – In den Monologen findet sich hierfür der treffende Ausdruck: »... ich finde überall dieselbe Formel, nur anders ausgedrückt« (M 73). – Auch der Neujahrspredigt-Gedanke, daß die Zukunft nichts Neues bringe, erscheint in den Monologen (M 110).

20. Pr I, S. 26. 21. Pr VII, S. 11. 22. Pr I, S. 18.

Schleiermachers dauernde Beschäftigung mit dem Grund-Schema erweist sich ferner an zwei Stellen: Einmal in den Athenäumsfragmenten (D 85), wo die genaue Vorbildung der Darstellung der Reden vorliegt; sodann auf zwei einzelnen Blättern aus der Entstehungszeit der Reden »Vergleichung der poetischen und praktischen Naturen« (D 113) und im Distichon (D 114):

»Wunderlich oft in scheinbarem Krieg und listigem Frieden
Lebet im Menschen das Tier mit dem erhabenen Geist.
Selig die Unschuld, die das verborgene Spiel noch nicht ahndet,
Heilig die Weisheit nur, welche vernichtet den Trug.«

Hier zeigt sich die Verbindung nicht nur zu den Reden, sondern schon zur Glaubenslehre hin an.

In den Reden führt Schleiermacher das Schema als bekannte Größe ein: »Ihr wißt ...[23]« Und indem er es zunächst bezieht auf »diese ganze körperliche Welt, in deren Inneres einzudringen das höchste Ziel Eures Forschens ist« (R 6), wendet er sich seinen Lesern zuliebe einem Gebiet zu, das für ihn nie ein besonderes Interesse hatte und auf das sein Schema anzuwenden ihm selbst nie in den Sinn kam. Ohne Zweifel liegt hier eine Bezugnahme auf Goethes Naturbetrachtung und Schellings Naturphilosophie vor. Doch wird man nun nicht mehr nach Abhängigkeiten fragen. Denn auf sein eigenes Gebiet kommt der Redner erst, wenn er nach diesem kurzen Exkurs nun einlenkt: »Es scheint mir, als ob auch die Geister ... einem solchen Gesetze folgen müßten. Jede menschliche Seele ... ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe« (R 6). Die »Sinnlichen«, bei denen das Bestreben der Aneignung dominiert, werden den Menschen der »immer wachsenden und erhöhten Tätigkeit« gegenübergestellt[24]. »Die Vollkommenheit der intellektuellen Welt« besteht darin, daß die Reihe zwischen den äußersten Polen völlig ausgefüllt ist. Der Gedanke dieser etwas eigenartigen »Vollkommenheit« geht auf Schleiermachers Konzeption des »Mittlers«. Darauf nämlich kommt es an, daß »ein allgemeines Band des Bewußtseins sie alle umschlinge, so daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes sein kann, als was er sein muß, dennoch jeden anderen ebenso deutlich erkenne als sich selbst« (R 8). Auch an einer späteren Stelle des Buches (R 158) führt der Redner die Typologie zweier Menschheitsreihen durch. Und begründet mit dem Hinweise, daß es gegenwärtig keine »anerkannten Repräsentanten der Religion unter uns gibt« (R 161), keine »Heroen der Religion« (R 162) die einseitige Fehlentwicklung, die er aufzeigen muß. So tritt auch hier der Mittler-Gedanke in Erscheinung.

Selbst rein terminologisch zeigt sich, daß mit »Vollkommenheit« der Mittler-Gedanke sich verbindet. Mittler im idealen Sinn ist derjenige, der die beiden

23. R 5 ff. Vgl. M 44–48.

24. R 7. – Es scheint, daß Novalis im Ofterdingen I dies Schema der zwei Menschenklassen übernahm (Dichtungen, S. 214).

Elemente der »Menschheit« im »fast vollkommenen Gleichgewicht« vereinigt (R 9, M 45). »Durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz« (M 129). Es gibt ein solches Gleichgewicht als Spiel der Natur; doch echt ist es erst als »Resultat einer angestrengten und durchgeführten Selbstbildung[25]«. Denn nur eine solche vollkommene Natur kann für die weniger Harmonischen Mittler werden, den Ring schließen, »der das Sinnbild der Ewigkeit und Vollendung ist« (R 9).

Daß in der Tat das ganze Schema durchgeführt wird, um den Mittler-Gedanken zu fundieren, zeigt das unmotivierte »Darum sendet die Gottheit ...«, mit dem dieser dann eingeführt wird. Abgesehen von O. Ritschl hat man bisher kaum beachtet, daß zunächst zwei verschiedene Gruppen von Mittlern vorgestellt werden: Die einen sind zu dem »bloß spekulativen Idealisten« gesandt, sie sind »Helden, Gesetzgeber, Erfinder, Bezwinger der Natur, gute Dämonen; Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit« (R 10). – »Noch weit mehr aber bedürfen die bloß Irdischen und Sinnlichen solcher Mittler« (R 11), die ihr Mittleramt üben »als Dichter oder Seher, als Redner oder als Künstler. Ein solcher ist ein wahrer Priester des Höchsten«, Walter jenes höheren Priestertums, »welches das innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes herabspricht; dies ist die Quelle aller Gesichte und Weissagungen, aller heiligen Kunstwerke und begeisterten Reden ...« (R 12). Es bedarf hier kaum noch des Hinweises darauf, daß Schleiermacher sich selbst als solchen Mittler ansah (M 57 vgl. 23), um die direkte Beziehung auf den Redner über die Religion sicherzustellen. – Wenn daher die zutreffendste Darstellung, welche die Philosophie der Reden bisher gefunden hat, das Schema vom principium individuationis her deutet, welches »das letzte und höchste Material- und Formalprinzip des Schleiermacherschen Denkens« darstelle[26], so ist hier eine Ergänzung vorzunehmen. Gewiß dient das Schema dazu, die Fülle der Individualitäten darzustellen (R 91 ff.). Jeder Mensch stellt die Menschheit ja eigen dar, »in einer eigenen Mischung ihrer Elemente« (M 40). Aber mit dem Individualitätsprinzip verbindet sich aufs engste der Mittler-Gedanke. Nicht die Fülle, die geschlossene Kontinuität der Individuen ist das Wichtige. Daß »die lange Reihe in jenen geschlossenen Ring« sich gestalte (R 9), darauf liegt der Ton. Hierauf muß nachdrücklich hingewiesen werden, um deutlich werden zu lassen: Wenn der Ursprung des Grundschemas in einer religiösen Konzeption lag, so geht sein Absehen in den Reden auf das Zentrum dessen, was als die Substanz des Buches anzusehen ist.

25. R 9, vgl. M 46; der Gedanke klingt schon in einer Schlobittener Predigt deutlich an: Pr VII, S. 8.

26. *Bartelheimer*, S. 14 f.

Die Darstellung des Grundschemas konnte bereits zeigen, wie eng die Beziehung zwischen diesem formalen Element und dem »höheren Realismus« der Reden ist. Man hat immer wieder versucht, diesen höheren Realismus entweder mit einem stärkeren idealistischen oder mit einem mehr realistischen Akzent zu versehen[27]. Bartelheimer hat gezeigt, daß zwischen beiden Elementen völliges »Gleichgewicht« herrscht. Der Schwerpunkt liegt im Individualitätsgedanken als dem »Prinzip der Mitte« (Barth) zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Unendlich und Endlich, Vernunft und Natur, Determination und Freiheit.

Wenn nun durch die Darstellung des Grundschemas in den Reden der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus thematisch hindurchgeht, so wäre es nicht richtig anzunehmen, daß der dahinter sichtbar werdende höhere Realismus erst hier aufträte und mit dem Schema verbunden würde. Daß in der Tiefen-Betrachtung der Wirklichkeit jener höhere Realismus sich meldet, wurde schon angedeutet. Die Ablehnung der Oberflächen-Sicht trifft den platten Realismus, wie andererseits die Betrachtungsweise die Wirklichkeit des Seins und Geschehens sich »wahrlich nicht nehmen« läßt; und in der Betonung des inneren Geschehens und Handelns zum Unterschied vom nur Äußeren liegen schon die Keime zu dem, was man die »Fichteschen Gedankenmassen« der Monologen (auch in den Reden fehlen sie dann ja nicht) genannt hat[28]. Beide Einzelelemente des in Reden und Monologen hervortretenden höheren Realismus: das auf idealistische Freiheit zielende sowohl als das realistische und deterministische, treten bei Schleiermacher bereits seit Anfang der neunziger Jahre deutlich hervor: Das in Schleiermachers frühen Predigten vertretene Bild vom Menschen gipfelt darin, »daß die Kräfte des Menschen gewissermaßen unendlich sind[29]«. Und wenn man einwenden könnte, daß diese Formulierung erst einer im Herbst 1800 überarbeiteten Predigt entnommen sei und also von den Gedanken der Reden und Monologen nachträglich bestimmt sein möchte, so zeigen die Entwurfbücher des jungen Predigers Schleiermacher dieselben Gedanken, bis in die Formulierung hinein; z. B. im Entwurf über 1. Kor. 10,13 zum 9. p. Tr. 1794, wo Teil B 2 überschrieben ist: »Der Mensch kommt mit seinen Kräften niemals ans Ende und hat immer noch

27. Es ist nochmals an die Debatte *Wehrung-Süskind* zu erinnern. Jener hat in seinen späteren Schriften den Standpunkt seiner ersten Untersuchung: »Und so ist Schleiermachers Grundüberzeugung kurzweg als Idealismus zu bezeichnen ...« (GeschPhil, S. 79) wesentlich modifiziert, indem auch er das Gleichgewicht deutlicher erkennt. Demgegenüber hat Süskind den Ton auf die realistische Linie in den Reden gelegt und auf Schleiermachers schon früh hervortretenden Zug zum Determinismus. Schleiermachers Realismus betonen auch *Barth* (Schleiermacher, S. 161) und *Wendland* (S. 117 f.). Und wenn *Huber* den Platonismus der Reden hervorhebt (S. 17), so kann man auch ihn in diese Reihe ordnen.

28. *Sannwald*, S. 153. 29. Pr VII, S. 276.

etwas ungebraucht übrig.« Derselbe Gedanke, daß dem Menschen eine »unendliche Kraft« eigne, begegnet in den Reden (R 113). In den Monologen wird diese scheinbar idealistische Haltung zum Hauptthema erhoben. Aber Neujahrspredigt und Monologe beweisen, daß dieser »Idealismus« auf das »innere Handeln« allein zu beziehen ist.

Wie also das Schleiermachersche Freiheitsgefühl nicht erst durch Fichte geweckt zu werden brauchte, so bedurfte es auch nicht der Begegnung mit Spinoza, um seine deterministischen Anschauungen hervorzurufen. Süskind hat treffend das Fragment ›Über die Freiheit‹ (1791/92) »das erste unverhüllte Bekenntnis Schleiermachers zum Determinismus« genannt, und dieselbe deterministische Linie begegnet sogleich wieder in der Abhandlung Über das höchste Gut[30]. Wenn darum Schleiermacher an der oben kommentierten (S. 48) Redenstelle Spinoza und Fichte gegeneinander setzt, als er seinen höheren Realismus einführt (R 54 f.), so spricht er aus, was er schon ohne Fichte und Spinoza wußte. Schon deshalb ist es unberechtigt, von hier aus die Quellen des »Spinozismus« oder »Fichteanismus« der Reden entdecken zu wollen. Und wie mit Determinismus bzw. Freiheitsgefühl, so verhält es sich im engsten Zusammenhang damit auch mit Realismus bzw. Idealismus Spinozas und Fichtes. Der Redner setzt sich von seiner Position aus mit beiden auseinander. Aber wichtig ist, daß in diesen – überdies gründlich untersuchten – philosophischen Diskussionen das Zentrum der Sache nicht liegen kann. Daß vielmehr der höhere Realismus von seinen religiösen Hintergründen her zu verstehen ist, wird von den Beurteilern mehr und mehr anerkannt. Es liegt ihm zugrunde eine mit der Schleiermacherschen Tiefen-Schau aufs engste zusammenhängende Einsicht in das Verhältnis Endlich–Unendlich. Daß es eine Täuschung sei, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen zu suchen (R 145 f.), daß vielmehr alles Endliche nur bestehe als Abdruck oder Spiegel des Unendlichen, das Unendliche, Eine nur in, mit und unter dem Endlichen, Mannigfaltigen: das ist der Grundgedanke des höheren Realismus.

Als Zielpunkt erweist sich auch hier wieder die Anschauung des Menschen. Der Idealismus setzt ihn zum Mittelpunkt des Universums. Seine anthropologische Hauptthese heißt: Freiheit. Doch der idealistische Mensch im »Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit« wird an seine »Beschränktheit« erinnert, an die »Zufälligkeit seiner ganzen Form«, an das »geräuschlose Verschwinden seines ganzen Daseins im Unermeßlichen« (R 52). Daß dieser anti-fichtesche Zug in den Reden stärker hervortritt als der anti-spinozistische, hat seinen Grund darin, daß Schleiermacher von seiner religiösen Haltung aus dem autonomen Fichteschen Menschen besonders schroff entgegentreten mußte, während er in Spinoza einen Vertreter echter Frömmigkeit sehen konnte (vgl. S. 47). Man sieht jedoch den Standpunkt Schleiermachers erst dann deutlich, wenn man Reden und Monologe dialektisch aufeinander bezieht. Der Redner wendet sich gegen den Idea-

30. *Süskind,* Schelling, S. 5; *Lipsius,* S. 135.

listen, der den Menschen »dem Universum entgegensetzt und ihn nicht als einen Teil desselben und als etwas Heiliges aus der Hand der Religion« empfängt (R 53). In den Monologen ist »das helle Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Welt und Mensch der Grund, worauf die Achtung gegen mich und das Gefühl der Freiheit ruht ...« (M 61). Der »großgedachte Zusammenhang« der Welt, auf den es der Vielfalt der Einzelerscheinungen gegenüber ankommt, läßt sich »aus ihm selbst nicht völlig verstehen« (R 84). Wie die Religion dem Menschen nichts so sehr einprägt als dies, »daß er sich selbst aus sich allein nicht erkennen kann« (R 178). – Jenen »großgedachten Zusammenhang« des Seins und Geschehens erkennt nur die hinter die verwirrende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vordringende Betrachtung des höheren Realismus. Das echte Verständnis des Menschen aber erschließt die Individualitätsbetrachtung. – Die hier anzuschließende Entwicklung des Individualitätsgedankens muß jedoch einem späteren Zusammenhang vorbehalten sein.

Damit steht man am Anfangs- und Zielpunkt des ganzen Entwurfs. Mit der Frage nach der wahren Situation des Menschen hatte Schleiermacher einmal eingesetzt. Im Individualitätsgedanken findet der höhere Realismus sein Ziel. Beides wird zusammengefaßt in dem Programmsatz, den die Reden in wörtlicher Anlehnung an die ethischen Rhapsodien des Athenäums (D 80) formulieren (R 51): *»Die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist.«*

Das Programm der Reden in bezug auf die Anwendung der Philosophie ist eindeutig und klar. Es lautet: Primat der »Offenbarung des Universums« vor aller reflektierenden Aufnahme und systematischen Darstellung. Aber auch die Frage nach der Durchführung dieses Programms in den Reden konnte bereits eine Klärung finden. Die genetische Untersuchung des »Schemas« wie des »höheren Realismus« ergab, daß beide nicht aus Philosophemen der Zeit abzuleiten sind, sondern auf einer originalen und frühen religiösen Konzeption Schleiermachers beruhen. Das Schema ist in den Reden vor allem Darstellungsmittel des Mittler-Gedankens. Der mit ihm schon in der Entstehung aufs engste verbundene höhere Realismus entspringt einer religiösen Tiefen-Schau, die in ihrer letzten Ausprägung auf den Individualitätsgedanken geht.

Die Bindungen der philosophischen Grundkonzeption können deshalb ihre endgültige Beurteilung erst finden bei der Untersuchung über Individualität und Mittler, die im zweiten Teil der Arbeit vorgenommen werden soll.

IV. Universum

1

Durch den rhetorischen Charakter seines Buches (im weitesten Sinne genommen) wollte Schleiermacher seinen gebildeten Lesern das Verständnis dessen, was er zu sagen hatte, erleichtern. Aber gerade dieser eigentümliche Weg der Aussage ist nun geeignet, die Deutung der Reden wesentlich zu erschweren. Nicht nur wegen der zahlreichen Beziehungen auf eine bestimmte geistige Welt, auf die bereits hingewiesen wurde, sondern vor allem durch eine mehrschichtige Verwendung der wichtigen Begriffe, die eine Folge der Rhetorik und des Exoterismus der Reden ist. Schleiermacher selbst mag das empfunden haben, wenn er später in Erläuterung 2 zur II. Rede sagt, daß man dem rednerischen Vortrag die strengen Definitionen erlasse, er auch in dieser Rede nur eine »Beschreibung« habe geben wollen. Gewiß mag es wünschenswert sein, auf statistischem Wege die wichtigsten termini der Reden zu klären – K. Unger hat in seiner Abhandlung über »Einige Begriffe des jungen Schleiermacher« Ansätze hierzu gegeben und eine Reihe zutreffender Feststellungen gewonnen. Aber dies Unternehmen hat doch von vornherein seine Grenze in der Vielschichtigkeit gerade der wesentlichen Begriffe (Religion, Universum, positiv usf.), die bis in die einzelnen Stellen hineinwirkt. Auf diese Vielschichtigkeit ist gelegentlich schon hingewiesen worden. So hat Piper versucht, einen vierfachen Sinn des Begriffs »Anschauung« zu ermitteln. Daß Religion und Religiosität vom Redner bis auf seltene Stellen (R 68) nicht unterschieden werden, ist mehrfach getadelt worden[1]. Und Neubauer hat richtig bemerkt, daß ja nicht eigentlich »die Religion«, sondern der religiöse Mensch das Universum anzuschauen begehre[2]. Als die andere Seite desselben das Verständnis erschwerenden Verfahrens stellt sich die Praxis des Redners dar, die verschiedensten Synonyme für dieselbe Sache zu gebrauchen, ohne daß man dabei bestimmte Abtönungen festzustellen vermöchte[3]. Dies Verfahren des Redners ist Ursache eines guten Teils der Mißverständnisse gewesen, die seinem Buch von Anfang an begegnet sind. Es ist daher wichtig, diesen eigentümlichen Zug im Auge zu behalten, wenn nun versucht wird, den beiden wesentlichsten Komplexen: »Universum« und »Religion« genauer nachzugehen.

1. So *Huber*, S. 287 ff.

2. *Neubauer*, S. 51; *Piper*, S. 42. Vgl. in den Reden noch den eigentümlichen Gebrauch von »Individualität« (R 86 f.; dazu *Süskind:* Schelling, S. 237), von Kirche »in diesem schlechtesten aller Sinne«, R 225.

In der 2. Auflage bemüht sich Schleiermacher z. T. um Klärung, indem er z. B. »Religion« häufiger durch »Frömmigkeit« ersetzt.

3. Siehe auch *Piper*, S .124; *Wehrung* betont richtig, daß keines der zahlreichen Synonyme der Gottheit gepreßt werden darf (Schleiermacher, S. 147).

Die Schwierigkeit der Deutung dessen, was Schleiermacher mit »Religion« wie mit »Universum« zum Ausdruck bringen will, beweist sich besonders deutlich in dem oft gehörten Vorwurf gegen den Schleiermacherschen Subjektivismus. So hat mit zahlreichen Gegnern Schleiermachers sogar K. Sack in seiner Rezension dem Redner entgegengehalten, daß seine Religion sich wesentlich in Religiosität erschöpfe und das objektive Wahrheitsmoment bei ihm fehle[4]. In neuerer Zeit hat neben anderen Schaeder in seiner Theozentrischen Theologie diese Vorwürfe erneuert. Und charakteristisch genug tritt A. v. Martin, der den Redner ja in erster Linie von der Romantik her interpretiert, in dieselbe Reihe ein[5].

Es kann jedoch festgestellt werden, daß der entgegengesetzte Standpunkt sich in verstärktem Maße durchsetzt. So hat E. Hirsch in seiner Augustanarede stärker als in seinem Buch über den Idealismus den theozentrischen Charakter der idealistischen Frömmigkeit, so auch derjenigen Schleiermachers betont[6]. Eine deutliche Wendung zu dieser Deutung läßt sich auch in den Interpretationen R. Ottos nachweisen. Stephan betont immer wieder die Objektbezogenheit der Schleiermacherschen »Anschauung«; Wehrung spricht von der »ursprünglichen Objektbezogenheit, ja Objektgewirktheit[7]«. Den Kampf gegen die These Schaeders haben vor allem Wobbermin und Bartelheimer aufgenommen. Die Beurteilung der Frage durch Bartelheimer ist besonders interessant in Rücksicht auf die theologische Position, von der aus sie geschieht.

Wenn hier richtig erkannt wird, »daß von einem ›Haben‹ Gottes im rationalen Wissen, wie es dem Rationalismus, oder im suprarationalen Wissen, wie es der Orthodoxie eignet, bei Schleiermacher nicht die Rede sein kann« (also auch nicht in der Subjektivität des »Gefühls«); wenn stets aufs neue die Intentionalität auf ein »göttliches Objekt«, die näher bestimmt wird als »Erlebnis der objektiven, alles Einzelne hervorbringenden jenseitigen Schöpfereinheit[8]« betont wird – so darf man diesen zutreffenden Bestimmungen eines dialektischen Theologen besonderes Gewicht beilegen als Zeichen dafür, daß sich diese Auffassung in stärkerem Maße durchsetzt. Die in der vorliegenden Untersuchung vertretene Deutung findet sich auf derselben Linie. – Wir behandeln zunächst den Universum-Komplex.

Der »Weg nach innen« war Schleiermachers Weg schon bevor er als Redner

4. *K. Sack*, S. 837.

5. *Martin*, S. 386. *Brunners* Polemik gegen Schleiermachers vielberufenen »Subjektivismus« hat *Schultz* besonders deutlich zurückgewiesen (Ich und Wirklichkeit, S. 51).

6. *Hirsch:* Augustanarede, S. 17.

7. *Stephan:* Kampf, S. 192 f., 195, 209 u. ö.; *Wehrung:* Theologie, S. 185; vgl. Schleiermacher, S. 195. – Siehe auch *Kattenbusch*, S. 24.

8. *Bartelheimer*, S. 32, 42, Anm. 1, 68 (gegen Brunner), 132 u. ö.

über die Religion im Kreise der Romantiker stand[9]. In den Reden gewinnt dieser Weg erhöhte Bedeutung. Man könnte eine grundsätzlich wichtige Beziehung der Reden zum Idealismus darin sehen, daß hier die idealistische Methode (Denke: Ich!) in eigener Form auf das Gebiet der Religion angewendet wird. Der nicht minder bedeutsame Unterschied jedoch muß zugleich gesehen werden. Er besteht eben in der Objektbestimmtheit, wie sie schon in dem ersten hier zu erläuternden Begriffe hervortritt: Was verstehen die Reden unter Sinn? (Vgl. S. 52).

Religion, so sagt die berühmte Definition R 53, sei Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Dem entspricht die Bedeutung, die dem Sinn in den Darlegungen der Reden zufällt. Echte Religion ist nach Schleiermacher nur da, »wenn einem der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht« (R 263). Darum sehnt er sich nach jener »glücklichen Zeit, wenn jeder seinen Sinn frei üben und brauchen kann« (R 232). Wenn die Gegenwart der Religion so wenig günstig ist, dann liegt es daran, daß der Sinn sich nicht frei entfalten kann (R 148); man hat »keinen Sinn als nur für das, was man tut« (R 152). Ein »reicher und kräftiger Überfluß an Sinn« gehört dazu, will man diesem für die Religion geradezu tödlichen Geist der Zeit entgehen (R 150). Die Reden beziehen diesen Sinn durchgehend auf das Universum, das Unendliche. Das bedeutet, wie schon in anderem Zusammenhang erwähnt, daß er auf Totalitäts-Erfassung geht: »Der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen« (R 149). Je mehr er selbst zur unbeschränkten Universalität vordringt, desto deutlicher erkennt er die Welt als Ganzes (R 186 f.). Diese Ganzheits-Betrachtung bedeutet gleichzeitig, daß alles Einzelne »in seinem eigentümlichen Charakter« erkannt wird (R 149). Gerade so nämlich erkennt man das Einzelne als Element des Ganzen: »Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer inne zu werden, muß man eine Sache ... von ihrem eigenen Mittelpunkt aus ... betrachtet haben« (R 152 f.). Oder was dasselbe heißt: Der Sinn geht auf jene »Tiefe«, bis auf die im religiösen Aspekt die Dinge erschöpft werden müssen (R 151).

Diese Beziehung auf das Universum, dessen Totalität und Tiefe der Sinn in den Einzelerscheinungen aufnimmt, ist das erste Charakteristische für den Sinn in den Reden. Damit verbindet sich unmittelbar seine enge Bezogenheit auf die Anschauung. Was der Sinn aufnimmt, sind die einzelnen Anschauungen (R 58),

9. Vergleiche den von *Bauer* »Wissen, Glauben, Meinen« genannten Entwurf, der wohl um das Jahr 1795 geschrieben wurde (Bauer, UngedrPred, S. 100–104). – Daß Schleiermacher jedoch der Romantik hier Anregungen, mindestens Bestätigungen verdankt, ist mit dieser Feststellung nicht ausgeschlossen. Siehe etwa in Novalis' »Heinrich von Ofterdingen« die Bemerkung über den »Weg der innern Betrachtung« (*Novalis:* Werke, S. 141 f.) und dazu *Stephan,* Erlösung, S. 116; vgl. S. 70 ff.

so daß »der Umfang und die Wahrheit der Anschauung« abhängig ist von der »Schärfe und Weite des Sinnes« (R 162). Die drei »Richtungen des Sinnes« auf das Innere, die Welt und die Kunst entsprechen genau den drei Arten der Anschauung: Selbstanschauung, Weltanschauung, Kunstanschauung – hier sagt Schleiermacher im allgemeinen sogar: Kunstsinn (R 165 ff.). »Sinnen und Schauen« erscheinen miteinander beinah als Synonyme (R 233). Der »geöffnete Sinn« also, dies das Zweite, stellt sich dar als das Organ zur Aufnahme von Anschauungen.

Seine ganz eigene Art offenbart er in seiner Passivität. »Um den Sinn einigermaßen gegen die Anmaßungen der anderen Vermögen zu schützen, ist jedem Menschen ein eigener Trieb eingepflanzt, bisweilen jede andere Tätigkeit ruhen zu lassen und alle Organe zu öffnen, um sich von allen Eindrücken durchdringen zu lassen« (R 147). Zum Unterschied von dem aktiven »Verstehen« »sucht« sich der Sinn seine Objekte, er »bietet sich ihren Umarmungen dar«. Sein Finden ruht auf einem heimlichen Sich-finden-lassen-wollen: Nur so wird das Universum gefunden (R 148). Man möchte sagen: Es wird gar nicht gefunden. Sondern es wirkt auf den geöffneten Sinn. Denn wie die Zitate aus R 148 zeigen, bemüht sich der Redner immer wieder, die Passivität als primäre Eigentümlichkeit des Sinnes aufzuzeigen. Am präzisesten spricht er diesen Charakter des Sinnes aus in seiner Kennzeichnung des »sinnigen Menschen«, der seine Eigen-Art im »Anerkennen des Fremden und Vernichten des Eigenen« hat (R 165).

Diese drei Merkmale bezeichnen also in den Reden die Art des Sinnes – ein Stichwort, das Schleiermacher vermutlich von Goethe übernommen hat[10]: Seine Intentionalität auf die Einheit des Universums – die er in den einzelnen Anschauungen erfaßt – wobei sein Charakteristikum Passivität bis zur »Vernichtung des Eigenen« ist[11].

Die »dialektische Methode« Schleiermachers, wie wir sie vom Schema her verstehen, tritt nun in diesem Zusammenhang in einer typischen Äußerung hervor, sofern neben den passiven Sinn die Spontaneität des inneren Handelns tritt: die »Phantasie«. Sie tritt als aktives Prinzip in den Reden dem Sinn gegenüber stark in den Hintergrund.

10. Siehe das Zitat R 164 nach Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre, VIII. Buch, 5. Kapitel (S. 541). Ohne Zweifel ist der Redner gerade hier auch sehr stark von Fr. Schlegel beeinflußt, dessen »Sinn«-Begriff besonders stark durch Rezeptivität und Passivität gekennzeichnet war – auch er gewiß von Goethe her bestimmt. Beachtlich aber auch hier die Unterschiede zwischen Fr. Schlegel und Schleiermacher. – Zum »Sinn« bei Fr. Schlegel vgl. *Stock*, S. 12.

11. Vergleiche zu »Sinn« die Ausführungen *Ungers* (S. 138), der jedoch die Fülle des Begriffs nicht ganz entfaltet. Siehe auch das Stichwortregister in *Schiele-Mulerts* Monologen-Ausgabe, wo jedoch naturgemäß speziell auf die Monologen Bezug genommen wird. Das bedingt zwar keine eigentlichen Unterschiede, wohl aber gewisse Akzentverschiebungen.

Es ist charakteristisch, daß in den Monologen die Akzente genau umgekehrt verteilt sind: Hier spielt die Phantasie eine wesentliche Rolle, der Sinn dagegen tritt zurück und bekommt überdies eine neue dialektische Koordinate in der »Liebe«[12]. In den Reden gehören Sinn und Phantasie aufs engste zusammen: Was jener ins innere Leben des Menschen aufnahm, wird von dieser geistig durchdrungen. Die Phantasie kann sich vom Sinn lösen und ihr »mimisches Talent« frei erproben. Doch sind es nur fremde und unechte Regungen, die aus diesen »vorgemalten« Anschauungen entspringen mögen (R 140). Es ist also ganz im Sinne des oben entwickelten Programms (siehe S. 54 ff.), die Aufgabe der Phantasie, die Elemente, welche der Sinn aufgenommen hat, gedanklich zu durchdringen und schöpferisch zu gestalten. Sie ist als die Spontaneität des inneren Handelns »das Höchste und Ursprünglichste ... im Menschen«, sie ist es, »welche für Euch die Welt erschafft« (R 129). Sie gleicht also der Tathandlung des Fichteschen Ich[13]. Was beide trennt, aber auch vollkommen trennt, ist Schleiermachers »höherer Realismus«, hier dargestellt durch die Verbindung Sinn-Phantasie: Die Spontaneität der Schleiermacherschen Phantasie ist individuell – aber nicht frei, sondern gebunden an das, was der Sinn aufnahm[14].

Wir träumen von Reisen durch das Weltall,
ist denn das Weltall nicht in uns?
Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht.
Nach innen geht der geheimnisvolle Weg.
Novalis

3

Mit Sinn und Phantasie befindet man sich in gewisser Beziehung noch im Vorhof dessen, was Schleiermacher als »Religion« darstellen, als »Offenbarung des Universums« zu Gesicht bringen möchte. Der »Weg nach innen« führt noch ein Stück weiter zur Tiefe. Diese wird wiederum durch ein Begriffspaar bezeichnet: Gefühl und Anschauung. Bevor von diesem selbst des näheren gehandelt wird, soll zunächst sein Ort genauer bezeichnet sein. Die Reden führen ihn ein als die »religiöse Anlage«.

Mit Schleiermachers Rede von der Anlage pflegt die Deutung verbunden zu

12. Der Sinn in den Monologen z. B. M 37, 46, 50 f. Sinn und Liebe M 52. – »Phantasie« schon in »Wert des Lebens« (S. 182 f., 189). In den Monologen besonders M 42. Diese mehr ethische Phantasie fehlt auch in den Reden nicht, siehe R 99.

13. Siehe schon die Athenäumsfragmente (D 80).

14. Schon *Fr. Schlegel* hat dies nicht erkannt, wenn er die Phantasie in den Reden als »das Organ des Menschen für die Gottheit« deutet (in den »Ideen« von 1779. Minor, Bd. II, S. 290). – Zur »Phantasie« in den Reden siehe *Unger*, S. 136; *Wehrung:* Gesch-Phil, S. 94 Anmerkung. – Zu Phantasie und Gemüt treffend *Fuchs:* Wandlungen, S. 72.

werden, daß hier der anthropozentrische, psychologische, subjektivistische Ansatz zum Vorschein komme. Daß mit Anlage eine anthropologische oder auch psychologische Größe bezeichnet ist, kann auch keinem Zweifel unterliegen. Der Redner möchte deutlich machen, daß es unter all den menschlichen Anlagen, die »gebildet« werden müssen, auch eine religiöse gibt. Jeder muß sie empfinden, und sei es auch nur in der Form, daß eine »dunkle Erscheinung im Gemüt« danach verlangt, endlich geklärt zu werden (R 195). Dies »Bedürfnis« will »gestillt« sein, der »Andeutung der Natur« muß »Genüge geschehen« (R 196). Notwendig ist daher »eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage« (R 248 f.).

Schleiermacher sieht es somit als seine erste Aufgabe an, den Gebildeten das Vorhandensein dieser Anlage deutlich zu machen. Dann werden sie als Gebildete auch den zweiten Schritt mit ihm tun und einsehen, daß die Bildung dieser Anlage zum vollen Menschtum gehört. Aber schon indem Schleiermacher hiervon spricht, tritt die besondere Art dieser religiösen Anlage hervor: Werden die übrigen Seiten des Menschtums »nach und nach« »durch Unterricht und Erziehung« ausgebildet, so verrät der Redner deutlich die Überzeugung, daß die religiöse Anlage auf eine andere Weise zustande komme. Es wird hier vielleicht »übernatürlich«, jedenfalls aber »sonderbar« zugehen (R 274). Und dies ganz Eigene wird denn auch an verschiedenen Stellen zum Ausdruck gebracht. Eine »erste bestimmte religiöse Ansicht« dringt in das Gemüt »mit einer solchen Kraft« ein, daß durch diesen einzigen Reiz sein »Organ fürs Universum zum Leben gebracht« wird (R 264 f.). Dies ist das übernatürliche oder doch sonderbare Ereignis, welches die religiöse Anlage zum Leben weckt; besonders ihre Genesis ist eben ganz eigen, von den »natürlichen Anlagen« unterschieden, wie schon eine der frühen Predigten andeutet[15]. Als am Anfang der Reden von den »Heroen der Religion« gehandelt wurde, konnte diese Eigen-Art des religiösen anthropologischen Bezirkes besonders klar ausgesprochen werden (R 30): »Ein Atom, von einer überirdischen Kraft geschwängert, fiel in ihr Gemüt, verähnlichte sich dort alles, ... und brachte noch in seinen letzten Momenten eines von jenen himmlischen Meteoren, von jenen bedeutungsvollen Zeichen der Zeit hervor, deren Ursprung niemand verkennt, und die alle Irdischen mit Ehrfurcht erfüllen.«

Doch nicht nur die Entstehung der lebendigen religiösen Anlage erweist ihre ganz eigene Art, sondern auch ihr Inhalt, die religiösen Gefühle. Indem Schleiermacher von ihnen spricht, bestätigt er unsere Deutung, welche die religiöse Anlage nicht nach Art der anderen Anlagen von ihrer Spontaneität her verstehen möchte (so gewiß diese ihr als Anlage auch eignet), sondern von ihrem eigentümlichen Gewirktsein von der religiösen Wirklichkeit her. Beide Momente stellt der Redner nebeneinander in dem Satz (R 120): »... *wer sich nicht wenig-*

15. Pr I, S. 159.

stens – denn dies ist in der Tat der geringste Grad – seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt ist, und etwas Eignes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet werden kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion.«

Worum es Schleiermacher positiv geht, wenn er die Anlage und den Ursprung aus dem Innersten des Menschen betont, wurde bereits dargelegt (S. 36 ff.). Man vergleiche den anschließenden Satz: »Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst ...«

Nun könnte man freilich noch fragen, ob in dem obigen Zitat wirklich der Akzent auf der »Einwirkung des Universums« und nicht umgekehrt auf dem »Ursprung aus dem Innersten« liege. Einen Zweifel darüber muß jedoch der erläuternde Satz R 114 zerstreuen, der den religiösen Menschen dahin beschreibt, »daß er sich ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen affizieren lasse und durch jede Gattung religiöser Gefühle seine Gegenwirkung gegen diese Einwirkung offenbare«. Auch hier stehen wieder beide Momente nebeneinander, aber der Primat der »Einwirkung des Universums« tritt unbezweifelbar hervor. Die Spontaneität des religiösen Gefühls ist antwortende Spontaneität. – Daß die einzelnen Gefühle, die der Redner dann als die typisch religiösen beschreibt, lauter christliche sind, darf hier schon angemerkt werden[16].

Schleiermacher hat sich einmal über das Verhältnis subjektiv-objektiv brieflich sehr pointiert ausgesprochen, wenn er an K. Sack schreibt[17]: »Ebenso wenig existiert für mich der Gegensatz zwischen dem Objektiven und Subjektiven in dieser Beziehung, denn das Subjektive ist ja eben deshalb das Objektive, weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist ...« Diese durchgehende Überzeugung Schleiermachers muß man im Auge behalten, wenn man neben Gefühl als subjektives Moment die Anschauung als »objektive« Koordinate treten sieht[18]. Beide sind aufs engste verbunden. Beide nimmt der »Sinn« auf (R 74). Der Anschauung eignet z. U. von dem spontan-emotionalen Gefühl ein spontan-kognitiver Charakter (bes. R 256 f.). Doch wird auch die Anschauung dem reflektierenden Denken entgegengesetzt (R 257), denn auch sie unterscheidet sich von diesen Geistesfunktionen dadurch, daß sie eben vom Universum gewirkt, den Menschen »ergreift« (R 262).

16. R 108 ff. – Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß auch hierin der Ursprung der Schleiermacherschen Hochschätzung religiöser Gefühle in der Brüdergemeine sich beweist; vgl. *Scholz:* Christentum, S. 11.

17. Br 1, Bd. IV, S. 305.

18. Daß auch »Gefühl« bei Schleiermacher eine Art von Erkenntnischarakter trage, bemerkt bereits *Bender* (Bd. I, S. 34). Daß dieser Schleiermachersche Standpunkt ganz unkantisch und auch unfichtisch ist, liegt auf der Hand; vgl. *Kant:* Religion, z. B. S. 165 f.; *Fichte:* Anweisung, S. 123.

Schleiermacher nimmt hier wieder einen Begriff auf, den ihm das Denken der Zeit darbot. In Fichtes und Schellings frühen Schriften begegnet Anschauung im Sinne des unmittelbaren Bewußtseins u. ä. häufig. Es ist jedoch eine müßige Frage, ob Schleiermacher den Begriff von den Idealisten oder von Goethe übernommen habe[19]. Richtig ist, daß er zum »Sprachgut der neuen Zeitströmung« (Stephan) gehört[20]. Der Schleiermachersche Begriff der Anschauung ist wesentlich dadurch bestimmt, daß hier stärker noch als bei »Gefühl« der Ton vom Ich zum »Objekt« geht und daß, wie gesagt, das Spezifische im kognitiven Charakter liegt. Man erfaßt jedoch das mit Gefühl wie mit Anschauung Gemeinte so lange gar nicht oder jedenfalls nicht richtig, solange man beide gesondert ansieht. Hier liegt ein Grundfehler vieler Deutungsversuche an diesem zentralen Begriffspaar der Reden[21]. Gefühl und Anschauung müssen von ihrem ursprünglichen Verhältnis aus gesehen werden, und dies tut sich, wie die 2. Auflage erläuternd bemerkt, nur »im innersten Heiligtum des Lebens« kund[22]. Denn was oben schon zu dem koordinierten Paare Sinn und Phantasie festgestellt wurde, findet bei Gefühl und Anschauung seine eigentliche Anwendung: Dies Begriffspaar muß angesehen werden vom »Schema« aus, wo es ja heißt: »Jede menschliche Seele ... ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe« (R 6). Man muß demzufolge die seelischen Funktionen sämtlich doppelt ausdrücken: sowohl in Beziehung auf den aneignenden wie auf den durchdringenden Trieb. So stehen Sinn und Phantasie nebeneinander. In besonderem Maße muß diese Notwendigkeit sich ergeben, wenn man bis in die »bewußtseinsjenseitige Tiefe« (Siegfried) der Seele vordringt. Hebt sich ein Eindruck aus dieser Tiefe empor, so muß er sich, den beiden seelischen Urfunktionen gemäß, in doppelter Weise entfalten. Eben deshalb tritt das geheimnisvolle religiöse Tiefenerlebnis, das der Redner als »Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion« beschreibt (R 75), sobald es zum Bewußtsein erhoben wird, in Gefühl und Anschauung auseinander (R 72 f.). Es wäre jedoch »einer der gefährlichsten Irrtümer«, wollte man Anschauung und Gefühl für ursprünglich getrennt halten: »beide sind nur dann

19. *Wehrung* möchte vermuten, daß der Begriff aus Goethes Wilhelm Meister übernommen sei (GeschPhil, S. 31).

20. *Eck*, S. 55, Anm. 4. – Zur Anschauung bei Schleiermacher vergleiche: *Fuchs:* RelBegriff, S. 6, 8 f., 24 ff., 37; Wandlungen, S. 71 ff.; Drei Denker, S. 324; besonders auch die eingehende Analyse bei *Schultz:* Ich und Wirklichkeit, S. 35 ff.

21. Zu Gefühl und Anschauung siehe *Hegel:* Die Vernunft in der Geschichte (Philos. Bibl.), S. 20. Vergleiche u. a.: *Bartelheimer*, S. 26, 45; *Barth:* Schleiermacher, S. 154; *Braasch*, S. 62, 67; *Otto:* Redenkommentar, S. XXII; SU, S. 134; *Piper*, S. 53, 57; *Ruttenbeck*, S. 86; *Wehrung:* Schleiermacher, S. 132; *Wobbermin*, SystTheol, Bd. II, S. 68 f.

22. *Pünjer*, S. 53. – »Schleiermacher hat etwas Tiefes geahnt, wenn er das Subjekt der Religion, das unmittelbare Selbstbewußtsein, hinter dem erkennenden und wollenden Subjekt suchte« (*H. W. Schmidt:* Zeit und Ewigkeit, S. 385).

und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eines und ungetrennt sind[23]«. – Die Reihenfolge, wonach in der Einheit von Anschauung und Gefühl das objektbezogene, aneignende Element dem mehr subjektiven, durchdringenden vorgeordnet ist, bleibt wichtig und zu beachten.

An diese »tiefe Einheit« denkt Schleiermacher, wenn er das Wesen der Religion als Anschauung und Gefühl beschreibt, wenn er von den »unmittelbaren Einflüssen« des Universums spricht, von denen sich der Mensch »in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen« soll (R 50). Er bemerkt ausdrücklich, daß auch sonst (der seelischen Organisation des Menschen gemäß) Gefühl und Anschauung zusammentreten. »Nur daß in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl stattfindet« (R 67): Anders und fester ist dies Verhältnis eben aus dem Grunde, weil die Einwirkung des Universums eine Tiefenschicht der Seele trifft, die sonst nicht erreicht wird. Dies ganz eigene Verhältnis von Gefühl und Anschauung ist darum zugleich der Beweis, ob wirklich eine echte Offenbarung des Universums vorliegt; oder ob, wie der Redner sagt, einer von jenen »unbegreiflichen Augenblicken« sich ereignet, in denen »eine heilige Seele vom Universum berührt wird« (R 30).

Die Frage nach echter »Offenbarung des Universums« ist daher der Grund, weshalb Schleiermacher immer wieder auf den »Augenblick«, den »Moment« hinweist, der »das Gemüt überrascht« und in dem »ein neuer Mensch entsteht«, »ein eigenes Wesen«, »ein ganz eigenes und neues Individuum zur Welt gebracht« wird[24]. Um die Echtheit der Offenbarung, wie sie sich in dem »anderen und festeren« Verhältnis von Gefühl und Anschauung beweist, geht es auch in jener vielberufenen »Liebesszene« R 73 ff., in der jener erste geheimnisvolle Augenblick beschrieben werden soll. Man hat hier den klassischen Ausdruck für Schleiermachers Identitätsmystik gefunden. Daß ein »mystischer« Zug in diesen Ausführungen hervortritt, würde der Redner selbst wohl nicht bestritten haben, da er ja selbst im »Sendschreiben über seine Reden« als Quelle etwa auffälliger Anschauungen seine »angeborne Mystik« angibt[25]. Etwas Mystisches liegt in der ganzen »Tiefen«-Betrachtung, die dem Schema, dem höheren Realismus und endlich der Theorie von Gefühl und Anschauung zugrunde liegt. Allein: wenn irgendeine Stelle im Buch es verbietet, auf einzelne Züge hin gepreßt zu werden, so ist es der hier in Rede stehende Zusammenhang. Man kommt auch gar nicht auf die Idee zu solcher Einzelexegese, wenn man den Grundgedanken klar erfaßt hat: In ihrer innersten Tiefe wird die Menschenseele vom Universum

23. R 73. – Die Monologen sprechen ähnlich von »Vorstellung und Empfindung«.

24. R 265 f. – Auch hier darf schon darauf hingewiesen werden, daß dies Motiv der Predigt Schleiermachers entstammt. In seiner Landsberger Antrittspredigt spricht er von den »seltenen aber desto seligern Augenblicken, ... wo die ganze Seele mit Gott beschäftigt ist« (Pr VII, S. 208).

25. Br 1, Bd. III, S. 285.

ergriffen, und im Bewußtsein faltet sich dies Ereignis der seelischen Grundstruktur gemäß in Gefühl und Anschauung auseinander[26]. Ein Pressen der Stelle verbietet sich ferner schon deshalb, weil die ganze Schilderung dem Geschmack der Leser anempfunden wird. Gundolf zwar vermutet, daß hier »die zarteste, die feierlichste, die gehobenste [Stelle] des ganzen Werks« sei, hier liege »ein individuelles pantheistisches Bekenntnis, eines der wenigen, wo man meint, die immer durchsichtige und immer entgleitende Seele des Mannes selbst einmal in der Sprache zu fassen[27]«. Es ist demgegenüber ganz klar und auch hie und da schon empfunden worden, daß hier ein sehr künstlicher »Hymnus« vorliegt, der Echtheit und Wärme allenfalls von den mystischen Zügen des Schleiermacherschen »religiösen Erlebnisses« leiht. Aber wenn man sich erinnert, daß Schleiermacher zur Zeit der Redenabfassung besonders stark in der Welt Goethes lebte, dann erscheint es als möglich, daß die »Liebesszene« mit Bewußtsein im Geschmack des Goethekreises geformt wurde. Man erinnere sich etwa einer Stelle wie dieser im Anfang des Werther[28]: »Wenn das liebe Tal um mich dampft ..., wenns dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest dem Papier das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel des unendlichen Gottes!«

Erinnert man sich ferner, daß am Schluß der »Lehrlinge von Sais« Hardenbergs auch eine ähnliche »Liebesszene« sich findet, und vergleicht man etwa noch Obenauers Charakteristik des Goetheschen religiösen Erlebnisses: »Wir sind nicht mehr ein Teil von einem Ganzen, wir sind dies Ganze selbst. Wir erweitern uns über die Welt ... Wir erleben das Außermenschliche wie unser ureigenstes Wesen[29]« – so wird man vorsichtig sein, gerade in R 73 ff. das Eigenste Schleiermachers finden zu wollen. Bei allem zugegebenen Gemeinsamen, das Schleiermacher und seine Zeit auch hier verbindet, wird man gerade an einer solchen Stelle das Wesentliche vom Peripheren – zugleich das Eigene vom Anempfundenen – sorgfältig zu sondern haben.

4

Daß Schleiermacher mit der Beschreibung des »geheimnisvollen Augenblicks« in der Tat deutlich machen will, was »Offenbarung des Universums« ist, tritt an mehreren Stellen der Reden hervor. Besonders klar spricht er diesen Zusammen-

26. Zur »Liebesszene« vgl. *Barth:* Schleiermacher, S. 155 f.; *Fuchs:* Drei Denker, S. 373; *Hirsch:* Idealismus, S. 58, Anm. 1; *Huber,* S. 36 ff.; *Süskind:* Schelling, S. 230 f.; *Stephan:* Kampf, S. 192.

27. *Gundolf,* S. 447. 28. *Goethe:* Werther, 2. Brief (am 10. Mai).

29. *Obenauer:* Faustischer Mensch, S. 126.

hang in einer kommentierenden Erweiterung der 2. Auflage aus (P 116). Daß diese Stelle in der Tat eine Erläuterung ganz im Sinne der Urauflage ist, zeigt sich schon darin, daß die Koordination von Gefühl und Anschauung, die sonst in dieser Auflage durchgehend vermieden bzw. ausgemerzt wurde, hier noch einmal ganz in der oben erläuterten Weise eingeführt und entwickelt wird. Die Stelle der Urauflage, die Schleiermacher hier kommentiert, definierte Offenbarung als »jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums[30]«. Man pflegt anzunehmen, daß bei dieser Formulierung auf »neu« der wesentliche Ton liege[31]. Dann versteht man den Redner im Sinne des Idealismus, für den »jeder neue Gedanke und jede neue Tat des Genius«, gleich welcher Art, Offenbarung sein kann[32]. Der Unterschied zwischen Schleiermacher und den Idealisten besteht aber gerade darin, daß bei Schleiermacher der Ton auf »ursprünglich« liegt: Damit soll auf den »Augenblick« als Kriterium der Echtheit verwiesen sein. Den Primat der Bestimmung »ursprünglich« vor »neu« hätte man schon in der Urauflage der wohlerwogenen Formulierung entnehmen können: »... und wenn etwas von dem, was in ihm (dem Empfänger der Offenbarung) ursprünglich war, für Euch noch neu ist, so ist seine Offenbarung auch für Euch eine ...« (R 118).

Es wurde bereits die Stelle der Ersten Rede zitiert, in der Schleiermacher von den Heroen der Religion als typischen Offenbarungsträgern redet und die Anschauung vom geheimnisvollen Augenblick in nuce bereits verwendet (R 29 f.). Hier deutet sich auch neben jenem »Ursprung aus dem Innersten« noch ein anderer Ursprung an, auf den hingewiesen sein soll: Die Heroen der Religion werden als solche bezeichnet, »die irgendeine neue Offenbarung heruntergebracht haben zu uns«; wie schon vorher (R 12) das »höhere Priestertum« dahin bestimmt wurde, daß es »das Innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes herabspricht«. Damit ist abermals ein Gegengewicht gegeben gegen die mögliche Mißdeutung der Offenbarung von ihrem »Ursprung aus dem Innersten« her. Der Redner vergißt nicht, mehrfach darzutun, daß Offenbarung des Universums primär bestehe in den »Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart ...« (R 67, vgl. R 56; s. o. S. 55 f.).

R. Otto hat »Offenbarung« als die Grundlage aller Religion in den Reden bezeichnet[33]. Dies Urteil ist zutreffend; und es dürfte nun auch deutlich gewor-

30. R 118. – Anschauung steht hier, wie auch der angeführte Kommentar ausweist, als pars pro toto an Stelle des in Gefühl und Anschauung sich entfaltenden Urereignisses. Das kognitive Element wird besonders hervorgehoben, da im Zusammenhang von Mitteilung der Offenbarung die Rede ist; sie kann ja nur als Mitteilung der Anschauung erfolgen.

31. So u. a. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 135.

32. Siehe *Hirsch:* Idealismus, S. 64.

33. *Otto:* Redenkommentar, S. XXIII.

den sein, was der Redner unter Offenbarung des Universums verstanden wissen will: Es ist ein von der Aktivität des Universums gewirktes Tiefen-Erlebnis in der menschlichen Seele, das in »Anschauung und Gefühl« – einem Paare seelischer Funktionen, das sich als Antwort auf Offenbarung in einer ganz eigenen Einheit darstellt, »anders« und »fester« als alle sonstigen Verbindungen von Anschauung und Gefühl, von Phantasie und Sinn oder dgl. – als ein ursprüngliches und neues Element ins Leben tritt. – Es sei hier schon darauf hingewiesen, daß dieser Begriff von »Offenbarung« ein deutliches Gefälle zur Geschichte hin zeigt. E. Hirsch formuliert treffend: »Offenbarung im besonderen Sinne, und dem Frommen heiliger noch als das erste Aufgehn der Religion in seiner eignen Seele, ist das erste ursprüngliche Eintreten der Grundanschauung der geschichtlichen Religion, der er zugehört, in die Welt des menschlichen Bewußtseins. Hier findet die Idee von dem Handeln des Göttlichen auf das Menschliche, dem sich Vermitteln und Erschließen des Göttlichen an das Menschliche, ihre bestimmteste, eindringlichste Fassung[34]«. Auf diese Zusammenhänge geht unsere Untersuchung im Zweiten Teil näher ein. Die wesentliche Frage, die im Komplex »Offenbarung des Universums« jetzt zu klären ist, betrifft den Universum-Begriff der Reden.

5

Indem Schleiermacher den Universum-Begriff schon auf der zweiten Seite seines Buches einführt, nimmt er sofort (ähnlich wie auch an späteren Stellen, vgl. R 42) eine einschneidende Schichtung des Begriffs vor. Er unterscheidet zwischen dem Universum, das die Menschen selbst sich schaffen, und dem, das sie schuf. Für dieses erscheint im Zusammenhang der Stelle auch die andere Bezeichnung: »Das ewige und heilige Wesen, das Euch jenseits der Welt liegt.« Damit sind bereits die wichtigsten Momente im Universum-Begriff der Reden angedeutet: Universum-Gott und Universum-Welt treten auseinander. Dabei kann der Leser auch schon bemerken, daß jener Universum-Gott-Begriff einen eigentümlichen Charakter trägt: »Das ewige und heilige Wesen, das Euch jenseits der Welt liegt« – die Anschauung des Redners scheint eine andere zu sein.

Der Universum-Begriff der Reden steht durchgehend in einer doppelten Beziehung: auf die Offenbarung (s. S. 76) und auf den Menschen. Die zitierte Stelle rückt ja bereits die Beziehung Mensch-Universum zurecht, indem der Mensch sich als Geschöpf kennenlernt, von dem es später heißt: »Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung ...« (R 94). Der Redner führt das Thema jedoch an anderer Stelle noch ausführlicher durch: R 51 ff. Hier wird dem Idealisten, der »im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens« sieht, entgegengehalten, man müsse »im Menschen nicht weniger als

34. *Hirsch:* Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 533.

in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung«. Man darf den Menschen nicht dem Universum entgegensetzen, sondern ihn »als einen Teil desselben« und d. h. »als etwas Heiliges« ansehen. Es läßt sich in diesen Aussagen schon erkennen, daß der Mensch dem Universum zwar vor allem nicht als sein eigner Herr entgegentreten kann, daß aber auch das Verhältnis Mensch-Universum nicht dasjenige ist, das durch die Beziehung Schöpfer–Geschöpf ausgedrückt zu werden pflegt.

Eines jedenfalls muß deutlich sein: Das Universum als Weltganzes, als Totalität des Seins und Geschehens kann höchstens eine untere Schicht im Universum-Begriff der Reden sein[35]. Die genauere Untersuchung bestätigt dies. Nur die wichtigsten Züge sollen skizziert werden: Das Universum als Geschichte wird an verschiedenen Stellen der Reden eingeführt, so R 17, 138. Doch sagt auch das Zweite Tagebuch, daß nicht die geschichtliche Begebenheit, sondern die Tätigkeit des Universums die Hauptsache sei. Daher: »Der echte historische Sinn erhebt sich über die Geschichte« (D 117). In genauer Übereinstimmung damit führt die wichtigste Stelle der Reden, welche die Geschichte betrifft, aus (R 102 ff.), daß das Anschauen solcher einzelner Begebenheiten nur die Gestalt eines rätselhaften Schicksals sichtbar werden lasse. Von dem hinter der Geschichte stehenden »hohen Weltgeist« aus lehrt darum Schleiermacher die Geschichte anschauen, verstehen, deuten. Dann erkennt man im Gang der Jahrhunderte »das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe«.

Ebensowenig wie die Geschichte als solche, vermag der Redner die Natur als das Universum zu erkennen. In klarem Gegensatz zu Spinoza, Schelling und Goethe[36] erkennt er in der äußeren Natur nur den »äußersten Vorhof« zum Heiligtum der Religion. »Alle Ahndungen des Unsichtbaren, die dem Menschen auf diesem Wege gekommen sind, waren nicht religiös sondern philosophisch, nicht Anschauungen der Welt und ihres Geistes ..., sondern Suchen und Forschen nach Ursach und erster Kraft« (R 78). Was Schleiermacher »Welt zu nennen würdigt« (M 17), besteht nicht in Raum und Masse, und eine Unendlichkeit, die man in kleinen Formeln zusammenpressen kann, ist nicht unendlich (R 82). Auch die großen Gesetze des Naturlaufs interessieren ihn nicht, eher deuten die »Perturbationen« in ihnen auf eine »höhere Einheit«, auf eine Willkür und Phantasie, »deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt entdecken könnten«

35. *Frank*, S. 75, stellt fest, daß man unter Universum nach gewöhnlichem Sprachgebrauch das Weltganze verstehe, »welches Schleiermacher eben nicht meint«. Bisweilen meint er es freilich doch; siehe *Ottos* Anmerkung zu R 50. Beide Interpretationen für sich sind einseitig. Otto hat sich später selbst korrigiert: SU, S. 137.

36. Zu Goethes Stellung zur Natur als Offenbarung vgl. *Obenauer:* Faustischer Mensch, S. 241, 250. – *Hirsch* stellt mit Recht fest, daß »Schleiermachers Universum und Spinozas deus sive natura nichts miteinander zu tun« haben (Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 503).

(R 84 f.). Diesen höheren Standpunkt nimmt der Redner im »Innern des Gemüts«, denn in ihm »bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere wird erst das äußere verständlich[37]«. Mit einem modernen Ausdruck darf man sagen, daß erst die »transparent« gewordene Natur dem Menschen Universum sein, ihm als »Offenbarung« begegnen kann. Die besondere Zurückhaltung Schleiermachers der »Natur als Universum« gegenüber ist freilich mitbedingt durch seine ganz persönliche Einstellung, wie sie schon in frühen Aufzeichnungen und Predigten hervortritt[38]. Über das Universum als Natur (und Geschichte) geht der Redner hinaus zum Universum als Menschheit. Hier sind nicht nur seine Leser in ihrer »eigentlichsten und liebsten Heimat« (R 89); man wird nicht übersehen, daß Schleiermacher selbst sich hier zu Hause fühlt, wo man »die Stimme der Gottheit zu hören« vermag. Wie sehr hier das ganz Persönliche des Redners zum Vorschein kommt, belegt die Feststellung, daß die hier vorgenommene Gedankenentwicklung in einer frühen Predigt vorgebildet ist[39]. Doch wie in früherem Zusammenhang bereits ausgeführt (s. o. S. 31), geht der Redner bald über diesen Standort – »Die Menschheit selbst ist Euch eigentlich das Universum« (R 90, vgl. 97) – hinaus und strebt nach einem Universum, von dem die Menschheit »nur ein unendlich kleiner Teil, nur eine vergängliche Form ist« (R 125).

So vermag das Universum als Totalität des Seins und Geschehens ebenso wie das Universum als Menschheit und Menschtum nicht den Begriff im Vollsinn zu erfüllen. Daß die zweite Stufe: Universum als Menschheit höher gewertet wird, liegt darin begründet, daß im inneren Leben das Universum sich abbildet, daß hier den Augen »die Welt« aufgeht, daß in der Menschheit die Welt entdeckt zu werden vermag, und daß es gilt: »von diesem Augenblick an wurde er (der Mensch) fähig, die Stimme der Gottheit zu hören ...« (R 88 f.). Die dominierende Stellung der Offenbarung tritt hervor, und zugleich zeigt sich die dritte Stufe des Universum-Begriffes: Das Universum als »Welt«.

Welt hat in der Sprache des Redners einen besonders gefüllten Sinn. Er denkt an die »ewige Welt« (R 67), an die »Welt und ihren Geist« (R 57), deren Unendlichkeit eine höhere ist als die der sinnlichen Wahrnehmung (R 154). Doch ihre »Spur« liegt nicht außerhalb dieser Welt des Seins und Geschehens, der Menschheit. Sondern »wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst; alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine« (R 34, vgl. 145 f.). Hier tritt der »höhere Realismus« wieder in Erscheinung. Eine bekannte Stelle im Ersten Tagebuch sagt: »Liebenswürdig ist wer liebt d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Groß wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt«

37. R 87. – Gegen *Süskind:* Schelling, S. 26.
38. Siehe Pr I, S. 70, 183. – Wissen, Glauben, Meinen (*Bauer:* UngedrPred, S. 101).
39. Pr I, S. 183.

(D 95). Der Redner bemerkt einmal, daß über solche »Liebenswürdigkeit« nicht jedermann verfüge (R 195 f.). Der Grundgedanke ist: Bei dem Universum als »Welt« geht es darum, daß das Unendliche und Eine in allem Endlichen und Einzelnen sich offenbare, umgekehrt dies als Spiegel, Abdruck, Darstellung jenes begriffen werde[40]. Dies Universum ist mit der Welt des Seins, Geschehens und des Menschtums nicht identisch. Es will an dieser Welt vielmehr sein »Erlösungswerk« tun. Aber es ist dieser Wirklichkeit auch nicht schlechthin transzendent. Sondern als Spiegel dieses Universums wird die Welt erst eigentlich zur »Welt«, indem es in jener »Tiefe« wirkt, die sich nur »offenbaren« kann.

Dies Universum als tiefe Welt-Einheit ist in den Reden Synonym für Gott, der auch »Weltgeist«[41], »der Ewige« (R 295) oder ähnlich genannt werden kann. Damit ist abermals mehr gegeben als nur Anbequemung an einen fremden Sprachgebrauch. Es liegt dem auch eine bestimmte Gottesvorstellung zugrunde. Der Redner ist überzeugt, daß man die Welt nicht als jene tiefe Welt-Einheit erfassen könne ohne Gott – wie umgekehrt »Ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt[42]«. Das erste und letzte Wort der Reden zum Universum-Gott-Begriff betrifft aber nicht die scheinbar metaphysische Theorie über sein Wesen, sondern die existentielle Aussage über sein offenbarendes Handeln (R 130). Von dieser Erkenntnis aus müssen die Aussagen des Redners über »Gott« interpretiert werden.

Ich glaube einen Gott! Dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden. *Goethe*

6

Die Ablehnung aller metaphysischen Spekulation muß also genau im Blick gehalten werden, will man Schleiermachers vielbesprochene Aussagen über »Gott« in den Reden recht verstehen. Gerade an dieser Stelle muß man erkennen, wie der Redner sein oben entwickeltes Programm über die Anwendung von Deute-Kate-

40. Vergleiche Novalis' »Pan-Christismus«:

Er ist der Stern, er ist die Sonn,
Er ist des ewgen Lebens Bronn,
Aus Kraut und Stein und Meer und Licht
Schimmert sein kindlich Angesicht.

41. R 80, vgl. Erläuterung 12 zur II. Rede. – Auf dieser Stufe des Universumbegriffs wird zugleich die Überwindung der romantischen Anschauung vollkommen deutlich. In dies Universum kann man nicht »knollig verliebt, ja vernarrt« sein, wie *Fr. Schlegels* typische Äußerung lautet (Br 1, Bd. III, S. 81).

42. R 129. Erläuterung 2 zur II. Rede.

gorien auf die religiöse Wirklichkeit anwendet. Wenn Schleiermacher die Gottesvorstellung so stark abwertet, so tritt er damit in eine breite geistige Strömung der Zeit ein: Auf der einen Seite lehnt der ganze von Goethe und Herder geführte spinozistische Kreis den Personalismus im Gottesgedanken ab. Diese Stellungnahme ist wesentlich mitbedingt durch die Polemik gegen die Aufklärung und bestimmte Vorstellungen der Schultheologie[43]. Ebenfalls hat man auf die – im allgemeinen stark überschätzte – Bezugnahme des Redners auf Fichtes Atheismusstreit hingewiesen[44]. Man darf nur nicht annehmen wollen, daß die Gemeinsamkeit zwischen Schleiermacher und diesen Strömungen der Zeit wesentlich über die gleiche Frontstellung hinausgehe: Daß es dem Redner fern liegt, die göttliche Offenbarung in Goethes Sinn »in herbis et lapidibus« zu finden, wurde schon gezeigt. Ebenso ist nicht zu übersehen, daß nicht nur die Aufklärer, sondern auch die Männer des Atheismusstreits, ja gelegentlich Goethes »Wilhelm Meister« Gott als »moralische Weltordnung« bestimmen[45]. Wenn daher der Redner feststellt: »die moralische Welt ist auch nicht das Universum« (R 107), so ist dies auch eine Äußerung zum Atheismusstreit, aber eine polemische! Hier liegt wieder ein Punkt, an dem es wichtiger scheint, die eigene Art Schleiermachers zu betonen als nach Beziehungen und Abhängigkeiten zu fragen. Seine Desinteressiertheit an »den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit« läßt sich schon in der Hallenser, dann in der Schlobittener Zeit nachweisen[46]. Seine Spinoza-Studien bestätigen ihn auch hier nur in einer Position, die er schon eingenommen hatte. Von Anfang an geht es ihm dabei um die Ablehnung der üblichen Anschauung, sofern diese sich an einen bestimmten Gottesbegriff bindet[47]. Speziell

43. Zu Herders Stellung vergleiche *Franz*, S. 404, und *Korff*, Bd. II, S. 24 ff. – Zu Goethe *Obenauer:* Goethes Religion, S. 58 (Zitat), 127, 213 (Zitat), u. ö.; auch *Scholz:* SchlGoethe, S. 51.

44. Es wurde bereits erwähnt, daß *E. Hirsch* die Reden überhaupt in engster Verbindung mit dem Atheismusstreit sieht. Aber z. B. auch *Lütgert* urteilt im Zusammenhang mit den Ausführungen des Redners über »Gott«: »Damit stellt er sich vollständig auf Fichtes Seite« (Bd. I, S. 55 f.).

45. *Fichte-Forberg:* Atheismusstreit, S. 130, 137. – *Goethe:* Wilhelm Meister, z. B. Wanderjahre, I. Buch, 11. Kapitel (S. 733 f.).

46. Zur Hallenser und Drossener Zeit siehe die Briefe an *Brinkmann*. – Über das höchste Gut (D 13). Siehe auch *Haym:* RomSchule, S. 64. – Es bestätigt sich also, soweit man dies verfolgen kann, das Diktum des Sendschreibens an *Lücke*, wonach die Anfänge dieser Haltung schon in Schleiermachers Knabenjahren liegen (S. 29).

47. Von hier aus sieht *E. Hirsch* ganz richtig auch Schleiermachers Sympathie für Spinoza bestimmt: »Er kann an Spinoza, abgesehen von der Bewunderung der Begriffsschmiedekunst, nichts andres erlebt haben als die Freude darüber, einem Denker zu begegnen, welcher ebenso wie er mit der Zerstörung des alten Gottesbegriffs die Religion nicht aufheben, sondern begründen wollte. Dieser Freude verdankt die Spinozastelle der Reden ihren Ursprung« (Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 503).

wendet sich seine Polemik, zumal in den Reden, gegen den aufklärerischen Deismus, für den Gott nur mehr nach dem treffenden Wort Hans Ehrenbergs »der Ehrenvorsitzende der Natur« ist[48]. Daß mit der Aufklärung zugleich auch Kants Postulatenreligion angegriffen wird, braucht nur angemerkt zu werden.

Wenn also Schleiermacher mit Hilfe des Universum-Begriffs die Wirklichkeit zu bezeichnen sucht, die sonst unter dem Namen Gott genannt wird, so liegt in dieser Rede zunächst einmal ebensoviel Polemik gegen eine falsche Rede von »Gott« wie Anknüpfung an den Sprachgebrauch seiner Leser. Denn die falsche Identifizierung der nach Schleiermacher absolut zu trennenden Bezirke Religion und Metaphysik, die Verwechslung von »Anschauung« oder »Offenbarung« auf der einen, Begriff und Vorstellung auf der anderen Seite, sieht er in der konsequentesten Weise in der natürlichen Religion durchgeführt: Ihr Zentrum ist der Glaube an einen Gott, doch nicht als »lebendige Anschauung, wovon der Mensch auf eine eigne Weise müßte ergriffen werden«, sondern als Vorstellung, als Begriff, der »andemonstriert« wird (R 274 f.). Demgegenüber will Schleiermacher jeglicher metaphysischer Spekulation über Gottes Sein entraten. »Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion« (R 57 f.). Wie dann dieser handelnde und in seinem Handeln sich offenbarende Gott vorgestellt oder gedacht wird, ist eine sekundäre Frage. Denn in diesem »Deuten« der göttlichen Offenbarung hat ja das freie Denken des Menschen seinen Ort. Diese Deutung ist abhängig von der Richtung der Phantasie[49], welche dieselbe Anschauung ganz verschieden reflektieren mag – wie sie umgekehrt an die verschiedenwertigen Anschauungen dieselbe Deute-Kategorie »Gott« herantragen mag. Wenn aber jedermann von »Gott« redet, kann dann hier der Maßstab der Offenbarung gesucht werden? (R 123 ff.) Der Redner ist demnach an Personalismus und Pantheismus gleichermaßen uninteressiert. Die »Idee von einer persönlichen Gottheit«, wie der Personalismus sie vertritt, ist ebensowenig eine »einzelne religiöse Anschauung« wie andrerseits die Idee und Vorstellung des Pantheismus. Beide Vorstellungsformen sind nur zwei verschiedene Arten, »das Universum als Individuum zu denken«. Beide sind daher gleich viel und gleich wenig wert[50]. Ob die Phantasie sich den »höchsten Gegenstand der Religion« individualisiert oder nicht, hat keine entscheidende Bedeutung. Schleiermacher sieht keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem, »in dessen Natur es

48. *Hans Ehrenberg:*

49. Vorzüglich trifft *Schultz* Absicht und Sinn dieser Schleiermacherschen Aussage mit seiner Interpretation in »Ich und Wirklichkeit«, S. 54. – Wenn *E. Hirsch* in diesem Zusammenhang sogar von »Grenzüberschreitungen der Phantasie« spricht (Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 513), dann überspitzt er hier seine Auslegung.

50. R 257 *f.* – *R. Otto* sagt richtig: »Es ist wirklich so, daß von seinen Prämissen aus (die wir anfechten), die Frage nach Pantheismus oder Theismus in der Religion sekundär sein würde« (Redenkommentar, S. XXVII).

liegt, das Universum zu personifizieren« und dem, der dies nicht tut (R 185 f.). Diese Schleiermachersche Anschauung von dem Sekundärcharakter der »Phantasie« gegenüber jener Wirklichkeit, die in Gefühl und Anschauung sich »offenbart« und seine damit im Zusammenhang stehende Ablehnung aller metaphysischen Spekulation auf diese Wirklichkeit[51] sind die Rechtfertigung dafür, daß er im »Sendschreiben über seine Reden« und auch fernerhin den nie verstummenden Vorwurf des Pantheismus zurückgewiesen hat. Es ist daher kein Zufall, daß die Kritiker, die jenen Vorwurf am lautesten erheben, jenen für das Verständnis der Reden entscheidenden Punkt zu übersehen pflegen. Daß aber der »pantheistische Schein«, von dem K. Sacks Rezension spricht, nicht nur entstehen konnte, sondern entstehen mußte, wird man darum nicht leugnen. Auch die »Phantasie« des Redners hat eine bestimmte »Richtung«. Und seit jener Zeit, da »Gott [d. h. der personale Gottesbegriff, vgl. 2. Erläuterung zur I. Rede] und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden« (R 15), ging diese Richtung entschieden nicht zum Personalismus hin. Auch hier traf Schleiermacher mit den besten Geistern seiner Zeit zusammen, wenn er Gott nicht nach des Menschen Bild als »ein einziges Exemplar einer eigenen Gattung« (R 125), ja nicht einmal als »Geist des Universums, der es mit Freiheit und Verstand regiert« (R 126), vorstellen möchte. Hirsch und Wehrung haben darauf hingewiesen, daß hier eine Grenze im idealistischen Persönlichkeitsbegriff vorliegt[52]. Jedenfalls klingt in Schleiermachers Ablehnung des Standpunktes »kein Gott, keine Religion« (R 124), kurz der deistisch-personalistischen – und orthodoxen – Vorstellung neben der grundsätzlichen Polemik gegen metaphysische Gottesbegriffe auch noch eine ganz persönliche Ablehnung des Personalismus mit, und dieser hörbar gewordene Ton hat wesentlich dazu beigetragen, den Vorwurf des Pantheismus zu stärken. Nun mag man auch wie für die Frömmigkeit des Redners die »angeborne Mystik« so für die Richtung seiner »Phantasie« etwas von jenem pantheistischen Zuge zugeben, den Adolf Lasson einmal für jeden großen deutschen Denker seit Hugo von St. Viktor charakteristisch fand[53]. Man mag darüber hinaus annehmen, daß ihm der Ausdruck Universum aus dieser Phantasie-Richtung heraus besonders naheliegen konnte. Für einen behaupteten Pantheismus der Reden ist mit all dem wenig gewonnen. Man muß einsehen, daß der Redner gerade indem er das Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem, von Einheit zu

51. Vergleiche *Franz* über den »unechten Mythos« (S. 26 ff.).

52. Siehe auch die Monologen, z. B. M 28 u. ö. – Vgl. *Fichte:* Atheismus, S. 131. – Nochmals zu Goethe: *Franz,* S. 293. – *Hirsch* formuliert den Einwand als Fehlen des echten Ich-Du-Verhältnisses: Idealismus, S. 110, vgl. 70, 77, 103. – Siehe auch *Wehrung:* Theologie, S. 200.

53. *Adolf Lasson:* Meister Eckhart der Mystiker. 1868. S. 353. – Wenn neuestens *Nigg* von einem Bekenntnis Schleiermachers zum Pantheismus spricht, dann vermag man an diesem Punkte seiner sonst so verständnisvollen Interpretation nicht zu folgen.

Mannigfaltigkeit – von Schöpfer zu Schöpfung und Mensch – so sieht, wie er es tut, beide Seiten immer deutlich und klar geschieden hält: Das Endliche ist nicht das Unendliche, das Einzelne nicht das Eine, die Menschheit nicht das Universum. Indem Schleiermacher im Sendschreiben an Lücke diese Auslegung nachdrücklich vertritt, bezieht er sich auf grundsätzliche Ausführungen seines Buches, die man bereits in der Urauflage nachlesen mag[54].

Das Entscheidende in diesem ganzen vielverhandelten Fragenkomplex ist dies: Hier hat Schleiermacher sein Programm über die Anwendung philosophischer Ideogramme auf die religiöse Wirklichkeit und seine Ablehnung metaphysischer Spekulation auf dieselbe an einem zentralen Punkte konsequent durchzuführen gesucht. Die Debatte hat diesen Punkt bisher meist nur nebenbei berührt. Sie hat sich, soweit ich sehe, darauf beschränkt, mit allerlei Gründen die pantheistische Grundansicht der Reden zu behaupten oder zu bestreiten, wohl auch auf personalistische Elemente aufmerksam zu machen[55]. Demgegenüber muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß die wichtigste Einsicht im Zusammenhang dieser Frage im Sinne des Redners die Erkenntnis der sekundären Bedeutung ihrer Entscheidung ist; nochmals sei besonders auf das »Sendschreiben über die Reden« verwiesen.

Die Front des Redners, das sollte nicht mehr bestritten werden, richtet sich gegen das Übergewicht eines wie auch immer bestimmten Gottesbegriffs gegenüber der Wirklichkeit, die man in seinem Sinne als Gott, Universum oder sonst bezeichnen kann von einer personalistisch, pantheistisch oder wie immer gerichteten »Phantasie« her. Indem er aber gegen jene Begriffe kämpft, kämpft er für den Primat dieser Wirklichkeit, die ihm nie zweifelhaft sein kann – ebensowenig wie dies, daß sie der Welt des Seins, Geschehens und der Menschheit gegenüber steht als etwas ganz anderes. Der Redner faßt alle diese Momente zusammen in dem Satze, der am Schluß der Zweiten Rede seine Ausführungen über »Gott« abschließt. Dieser Satz, der für Schleiermachers Position auch insofern charakteristisch ist, als er die im Anfang des Kapitels gekennzeichnete Unklarheit der Terminologie beispielhaft zeigt, dessen Deutung nach allem Gesagten jedoch nicht zweifelhaft sein kann, lautet[56]: »*Gott ist nicht alles in der Religion, sondern eins und das Universum ist mehr; auch könnt Ihr ihm nicht glauben willkürlich, oder weil Ihr ihn brauchen wollt zu Trost und Hilfe, sondern weil Ihr müßt.*«

54. Sendschreiben, S. 25. – Zu dieser Frage vgl. auch *Bartelheimer*, S. 52.

55. So weist *Wobbermin* auf den personalistischen Charakter der (wie oben bereits festgestellt: rein christlichen) »Gefühle«: Demut, Dankbarkeit, Ehrfurcht und Reue hin ([2] RGG, Bd. V, Sp. 177). – Besonders deutlich kann man personalistische Züge feststellen, wenn der Redner auf den Schöpferkomplex zu sprechen kommt.

56. R 133. – Daß man Gott als Wirklichkeit glauben *müsse*, ist auch ein polemisches Wort zum Atheismusstreit, siehe *Fichte-Forberg:* Atheismus, S. 147.

Im engsten Zusammenhang mit seinen Ausführungen über den Gottesbegriff steht die Polemik des Redners gegen die »Unsterblichkeit«. Seine Stellungnahme soll daher an dieser Stelle noch kurz kommentiert werden. Die Verbindung von »Gott« und »Unsterblichkeit« ist schon damit gegeben, daß sie die Grundpfeiler der natürlichen Religion sind, gegen die sich Schleiermachers ganz vorzügliche Abneigung richtet. So sieht er denn auch beide Begriffe grundsätzlich auf derselben Linie. Ist »der Mensch ... das Urbild ihres Gottes« (R 125), so bestimmt auch sein »Wunsch« den üblichen Unsterblichkeitsgedanken (R 131). Hier will der Mensch sich und sein abgesondertes Leben behaupten auch der Ewigkeit gegenüber; es kann ihm um so leichter werden, als er es auch nur mit einem nach eignem Bild geformten »Gott« zu tun hat. Demgegenüber lautet die These Schleiermachers: »Gemeinschaft des Menschen mit Gott«[57]. Daß dies keine Gemeinschaft im pantheistischen Zusammenfließen von Mensch und All ist, braucht nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen kaum noch betont zu werden; Albrecht Ritschls dahingehende Kritik muß selbst zum indirekten Zeugnis für die Unrichtigkeit solcher Deutung dienen[58].

Die Absicht des Redners sollte gerade in diesem Punkte nicht mißverstanden werden. Schon der terminus Unsterblichkeit deutet auf den rein metaphysischen Charakter der Spekulation, deren Stichwort er ist. Schleiermacher hält demgegenüber auch hier daran fest, daß man von einer religiösen Wirklichkeit nicht in spekulativen Wunschträumen reden dürfe, sondern erst dann etwas über sie aussagen könne, wenn sie sich jetzt und hier offenbart hat. In einer frühen Predigt heißt es über das »Reich Gottes«: »Ja, wer da glaubt, daß es kommen wird, der muß auch wissen, daß es bereits da ist ...[59]« Hier liegt die Wurzel der eigentümlichen »immanenten Eschatologie« Schleiermachers zutage. Auch muß daran erinnert werden, daß er sich in dieser Anschauung mit Männern wie Lessing, Goethe, Fichte berührt. Er würde wohl sonst kaum ein so volles Echo gefunden haben, wie es etwa in Fichtes Religionsphilosophie hörbar wird[60]. Daß dieser Zug seines Denkens von früh an hervortritt, ist ebenfalls festzustellen. In den Äußerungen des Studenten, Kandidaten und jungen Geistlichen tritt die größte Gleichgültigkeit dem Problem »Unsterblichkeit« gegenüber zutage. Man

57. Titel der 11. Predigt in der Ersten Sammlung, in welcher Schleiermacher vorzüglich die zentralen Gedanken der Reden erläutern wollte (siehe S. 114).

58. *A. Ritschl,* S. 45.

59. Pr I, S. 162. – Vergleiche zur immanenten Eschatologie auch die Monologen, besonders den 1. Monolog.

60. *Fichte:* Anweisung, bes. S. 121. – Siehe schon Atheismus, S. 178; *Lessing,* Bd. II, S. 255 f. – Zu Goethe vgl. *Obenauer:* Goethes Religion, passim, z. B. Zitat S. 99. – Zur Verwandtschaft mit dem Idealismus allgemein *Hirsch:* Idealismus, S. 59 f.

kann in dem Brief an Brinkmann vom 22. Juli 1789 die Grundzüge seiner Haltung bereits deutlich erkennen[61]. Doch ist wichtig zu bemerken, wo die Quellen dieser immanenten Eschatologie der »Gemeinschaft des Menschen mit Gott« liegen, die in den Reden erstmalig ausführlich hervortritt. Dazu gibt einen wesentlichen Hinweis die oben bereits gemachte Feststellung, daß »Unsterblichkeit« einen durchaus philosophisch-metaphysischen Komplex bezeichnet. Der terminus wie der Gedanke fehlen bekanntlich im N. T. durchaus; die Vokabel tritt lediglich an zwei ganz unbetonten Stellen auf[62]. »Unsterblichkeit« dringt in die kirchliche Dogmatik ein erst mit dem griechischen spekulativen Denken. Die Art, in der Schleiermacher den Komplex behandelt, legt die Vermutung nahe, daß er gegen solche metaphysische Spekulation mit einem religiösen Anliegen polemisiert. Diese Vermutung findet eine doppelte Stütze: Daß Schleiermacher den Unsterblichkeitsgedanken für unchristlich hält, zeigt überzeugend seine im handschriftlichen Entwurf vorliegende Osterpredigt von 1797. Hier werden Auferstehungsglaube und Unsterblichkeitshoffnung in präziser Form konfrontiert. Indem »Der Einfluß des Glaubens an unsere Auferstehung« gezeigt werden soll, wird festgestellt, daß »er uns die Aussicht auf die Ewigkeit erst wert macht« – denn: »Die Hoffnung auf die bloße Unsterblichkeit wäre wenig tröstlich«. Unabhängig von allen Verschiedenheiten der Kanzelsprache von der Ausdrucksweise des Redners, worüber in späterem Zusammenhang genauer gehandelt wird, kann hier die Einheitlichkeit der Stellungnahme kaum bezweifelt werden. Dies um so weniger, als in der Behandlung der eschatologischen Frage deutlicher als an irgendeiner anderen Stelle die Begründung der Schleiermacherschen Stellungnahme auf eine Exegese bestimmter Bibelstellen hervortritt – dies der andere Punkt zur Stützung unserer Vermutung. Hirsch hat einmal darauf hingewiesen, daß in der Glaubenslehre Schleiermacher an diesem Punkte »das Vertrauen auf ein Wort des Herrn gesetzt« habe[63]. Er sieht hier eine Begründung für die These einer wichtigen Wendung von den Reden zur Glaubenslehre; doch mit Unrecht. Schleiermacher hat später einmal die Behauptung aufgestellt, daß die Stellungnahme der Reden »auf den Aussprüchen Christi« ruhe[64]. Die Richtigkeit dieser Behauptung braucht um so weniger bezweifelt zu werden, als in der Tat Schleiermacher jedesmal, wenn er in den Reden auf diese Fragen zu sprechen kommt, mit biblischen Zitaten argumentiert, so R 131 f. und R 295, wo es bezeichnend genug heißt: »Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist,

61. Br 1, Bd. I, S. 39 f.

62. 1 Kor 15,53 erscheint »Unsterblichkeit« im Zusammenhang der verschiedenen Gegensatzpaare als Gegenstück zu »Sterblichkeit«. – Zu 1 Tim 6,16 siehe *M. Dibelius* im Handbuch z. NT zur Stelle: »Die reiche Titulatur ist aus jüdischem wie hellenistischem Material gebildet.« Vergleiche auch *R. Bultmanns* Artikel im Neutestamentlichen Wörterbuch, Bd. III, S. 23 ff.

63. *Hirsch:* Idealismus, S. 110.

64. Br 1, Bd. IV, S. 375.

dem ist er völlig unbekannt.« – Indem wir Schleiermachers Selbstinterpretation auch hier anerkennen, übersehen wir nicht, daß seine Stellungnahme zur Unsterblichkeitshoffnung auch noch aus anderen Quellen und Motiven kam. Man wird insbesondere Spinoza und Goethe nicht unerwähnt lassen dürfen[65].

Die Frage, ob Schleiermacher mit dieser »immanenten Eschatologie« das Neue Testament richtig interpretiert habe, steht hier nicht zur Debatte. Was der Redner von seiner Position her deutlich machen möchte, ist dies: Auch in der Form der Unsterblichkeitshoffnung läßt sich über religiöse Wirklichkeit nicht frei spekulieren. Sondern erst wenn man in einer »Offenbarung« die »Gemeinschaft mit Gott« und das heißt »das allein des Sieges über den Tod würdige höhere Leben[66]« erfahren hat, kann vom ewigen Leben legitim gesprochen werden: »Dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen« (R 132).

Auch hier faßt der Redner in einem Schlußsatz das Wesentliche zusammen (R 133): »Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick: das ist die Unsterblichkeit der Religion.« Die Rede von der »Aufgabe«, die »gelöst« sein will, wird man nicht pressen, wenn man sich auch hier daran erinnert, daß das Ergreifen des Unendlichen identisch ist mit einem Ergriffenwerden (R 68), und zugleich erkennt, daß der Gegensatz gegen die Unsterblichkeit als »Wunsch« die Formulierung bestimmt. Wenn aber auch hier wieder auf jenen geheimnisvollen »Augenblick« angespielt und somit die Offenbarung, die »Grundlage aller Religion« in den Reden (Otto) ins Gesichtsfeld gerückt wird: so versteht man den Redner nur, wenn man die heimliche Ironie in diesem Satz mithört: Das »ewig sein in einem Augenblick« ist nicht Unsterblichkeit, sondern – Religion[67].

V. Die Religion

1

Am Anfang des vorigen Kapitels wurde auf die Vielschichtigkeit in der Terminologie der Reden hingewiesen, wie sie durch den rhetorischen Charakter des Buches bedingt ist bzw. diesen Charakter ihrerseits wiederum bestimmt. An

65. Vergleiche besonders *Lütgert*, Bd. I, S. 200 f.

66. Erläuterung 21 zur II. Rede.

67. *Nigg* kommentiert: »Mit dieser Wesensbestimmung hat Schleiermacher das mystische Wollen modern formuliert« (S. 455).

keinem anderen Punkte ist diese terminologische Eigenart offenbarer aber auch für die Deutung folgenreicher als in dem Problemkreise, dem dies letzte Kapitel des Ersten Abschnitts unserer Untersuchung sich zuwendet: Was versteht der Redner unter »der Religion«?

Mit diesem vieldeutigen Worte bezeichnen die Reden eine Fülle der verschiedensten Begriffe: Religiosität, Glaube, Frömmigkeit, religiöses Leben, religiöses Bewußtsein[1], der religiöse Mensch, der religiöse Bezirk der humanitas ebenso wie das religiöse Gebiet der Geisterwelt und die Erscheinung der Religion in der Geschichte (»positive Religion«) – dies alles nennt der Redner mit ein und demselben terminus: Religion. Diesen eigenartigen Tatbestand muß man im Auge behalten, wenn man der Frage nachgehen will, was in den Reden »die Religion« bedeutet. Jeder einlinige Lösungsversuch muß hier notwendig scheitern.

Wenn Schleiermacher von »der Religion« redet, so nimmt er damit bekanntlich einen Sprachgebrauch auf, der besonders in der Aufklärung zu Ehren gekommen war. Aber nur eine ziemlich oberflächliche Beurteilung kann ihn einfach als deren »Erben« ansehen. Schon seine durchgehende Polemik gegen die sogenannte natürliche Religion, in der die aufklärerische Religionsphilosophie ihr Ziel fand, muß gegen diese Ansicht mißtrauisch machen[2]. Und nun beginnt ja Schleiermacher seine Betrachtung in den Reden damit, daß er seine eignen Grundsätze für die Behandlung und Untersuchung »der Religion« klarlegt: Man kann sie, wie »jede Äußerung des menschlichen Geistes«, auf doppelte Weise ansehen: nämlich von ihrem »Mittelpunkt« oder von den »Grenzen« aus (R 15). Im ersten Falle nimmt man den Ansatzpunkt bei dem bestimmten Begriff, im anderen geht man von den historischen Erscheinungsformen aus. Der erste wäre der Weg der aufgeklärten Religionsphilosophie. Er wird nicht abgelehnt. Aber er erfährt eine wichtige Korrektur in der Anweisung: »Ihr müßt Euren Begriff ... aus dem Einzelnen rechtfertigen« (R 24). Der andere Weg, von den einzelnen historischen Erscheinungen den Ausgang zu nehmen, ist nach Ansicht Schleiermachers »richtiger aber auch mühsamer«. Er selbst schlägt ihn ein, als er in der Fünften Rede es unternimmt, die Religion nicht nur in ihrem allgemeinen »Begriff«, sondern in ihrer »Wirklichkeit« zu zeigen (R 242). Dabei redet er nicht einem flachen Pragmatismus das Wort, sondern lehrt die geschichtlichen Erscheinungen der Religion »mit Religion anschauen«. Wie denn die Religion »die gerechtesten Ansprüche darauf hat, religiös gerichtet zu werden« (R 247). Der Redner verbindet also beide Arten der Betrachtung. Er rechtfertigt den Begriff aus der einzelnen Erscheinung und lehrt die Erscheinung »mit Religion« d. h. aus ihrem Mittelpunkt anschauen. Der Knotenpunkt liegt in dem, wenn man so sagen darf,

1. Vgl. hierzu *Huber*, S. 292, der jedoch eine Teilfrage für das ganze Problem zu halten scheint.

2. Vgl. *Wobbermin:* SystTheol, Bd. II, S. 32. – Siehe auch *Otto:* Redenkommentar, S. XVII.

existentiellen Ausgangspunkt des Redners. Hier tritt die Bedeutung des »religiösen Erlebnisses« hervor: Wer von der Religion überhaupt etwas aussagen will, »muß es notwendig gehabt haben« (R 15). Und wie er der natürlichen Religion vorhält, daß sie es nur zu einem toten Allgemeinbegriff gebracht habe, weil sie nicht im religiösen Erleben gründe – so kann es dem Pragmatiker geschehen, daß er bei seiner Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen, »wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die tote kalte Masse in Händen« behält (R 27). Schleiermacher verbindet Mittelpunkts- und Grenzbetrachtung, nicht indem er sie getrennt neben- oder nacheinander anwendet, sondern indem er sie im existentiellen Ausgangspunkt des religiösen Erlebnisses verknüpft. Dies ist dann auch, wie Piper treffend bemerkt, der Grund dafür, daß Schleiermacher die Definition seines Allgemeinbegriffs der Religion (R 50 ff.) sozusagen »aus der Pistole schießt[3]«.

Zunächst wendet Schleiermacher diese Betrachtungsweise so an, daß er die Religion als Bezirk des seelischen Lebens ins Auge faßt. Stichwortartig mag man sagen, daß er als »Wesen der Religion« (zunächst) die Religiosität vorstelle. Daß er frage: Wie ist Glauben möglich[4]? Man hat diese »anthropologische« Religionsauffassung des Redners bald als seine bedeutende Entdeckung gepriesen, bald als seinen großen »Abfall« getadelt: Beides kann zunächst auf sich beruhen. Nur daß beide Stellungnahmen ihre Einseitigkeit bezeugen müssen, sei festgestellt: Piper, der in der Identifizierung vom Wesen der Religion und Religiosität den »Sinn der Reden« erblickt, kommt von diesem Standpunkt aus ganz richtig zu dem Ergebnis: Es könne hier keine Wahrheitsfrage in der Religion mehr geben, es genüge vielmehr, »die Gewißheit eines religiösen Erlebnisses zu haben[5]«. Daß es jedoch für den Redner eine Wahrheitsfrage in der Religion gibt, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung hervortreten. Über die sachliche Berechtigung der Konsequenz, die auf der anderen Seite gezogen wird: Schleiermachers Religion sei nur »ein Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Seelengrund«, braucht nach den Ausführungen des vorigen Kapitels nicht mehr lange verhandelt zu werden[6]. So notwendig es angesichts der Einmütigkeit sonst so differenter Standpunkte ist, der Ansicht entgegenzutreten, daß Schleiermachers weitschichtiges Bild der Religion – so formuliert man besser statt »Religions-Begriff« – in der Gleichsetzung von Religion und Religiosität sein perspektivisches Zen-

3. *Piper*, S. 8; vgl. *Otto:* Redenkommentar, S. XVIII f.

4. *Piper*, S. 63; *Gundolf*, S. 419. – Ein Irrtum liegt vor, wenn man diese Seite für die einzige hält. So selbst *Glockner* in seiner sonst treffenden Gegenüberstellung Hegel–Schleiermacher (S. 253 f.).

5. *Piper*, S. 95. – Siehe S. 102.

6. *Brunner*, S. 186. Ähnlich wie Brunner urteilt *Schaeder*, mit dem sich schon *Wobbermin* (SystTheol, Bd. II, S. 120 f.) und *Bartelheimer* (S. 105 ff.) ausführlicher auseinandergesetzt haben.

trum habe: so wenig wird man bezweifeln, daß die Bestimmung der Religion als Religiosität in den Reden einen breiten Raum einnimmt. Religion ist »Richtung des Gemüts auf das Ewige« (R 31). Alle Gefühle, »bei denen das Universum der eine und auf irgend eine Art Euer eignes Ich der andere von den Punkten ist, zwischen denen das Gemüt schwebt« (R 111, vgl. 144), werden als »Religion« bezeichnet. »Alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen« – »Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen«: »Das ist Religion« (R 56, 57). Vielmehr: dies alles ist Religiosität; ein Erlebniszusammenhang, der den Menschen ganz erfüllt. So wie man es aus dem höchst bewegten Hymnus auf die Religion am Anfang der Reden heraushören muß (R 14 f.), und wie es der Redner einmal in der Frage präzisiert: »Durchdringt das ihr Wesen, ist das Religion?« (R 140). Wenn Schleiermacher ganz »romantisch« von der »Unendlichkeit« dieser Religion redet, so will er damit eben diese einzigartige Kraft und Tiefe des religiösen Erlebnisses bezeichnen (R 179).

Die einzigartige Kraft und Tiefe: Hier ist zugleich ein Punkt, an dem Schleiermacher die Religiosität gegen andere Bezirke des geistig-seelischen Lebens abhebt. Wenn der Mensch die Unendlichkeit der Religion im Bewußtsein seiner eigenen Schranke erkennt (l. c.), so tut sich hier eine ganz andere Unendlichkeit kund als die, von der Spekulation und Moral reden mögen (R 62). Denn unendlich ist die Religiosität eben darum, weil in ihr der Mensch zu der einzigen echten Unendlichkeit in Beziehung tritt: »Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (R 53). In dieser bekanntesten wie in zahlreichen anderen Gegenüberstellungen der Religiosität gegen die anderen Bezirke der Spekulation und Praxis bzw. Moral wird immer schon das »Eigene« des Religiösen sichtbar[7], wie es nicht vom Anthropologischen, sondern vom »Gegenstand« her bestimmt ist. Die »Angel der ganzen Rede«: Anschauen des Universums zeigt diese Beziehung des subjektiven und objektiven Faktors besonders klar: Das religiöse Phänomen wird in seiner eigenen Art gewirkt von dem Universum, das die Religion letzten Endes meint. Aber indem der Mensch »seiner Natur gemäß« die Einwirkung des Universums aufnimmt, entsteht Religiosität als Provinz neben anderen Provinzen. Diese enge Verbindung von Subjektivem und Objektivem darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man ganz legitim zunächst »die Religion« als Religiosität versteht[8].

7. Z. B. R 111 f., 144, 155 u. ö. – Siehe auch das Resümee, das *Dorner* über die Reden gibt: S. 794.

8. Der ältere Schleiermacher hat nichts Neues gesagt, sondern nur präziser den Standpunkt formuliert, den schon der Redner vertrat, wenn er einmal schreibt: »Oder was wollten Sie mit einer Religion, die nicht (zugleich) Religiosität wäre?« (Br 1, Bd. IV, S. 305).

Indem nun Schleiermacher seinen Lesern die Religion als Religiosität vorstellen möchte, nimmt er seinen Ansatz so, daß er sie zuerst als einen Bezirk neben den anderen sichert. Hier ist der Ort seiner bekannten Rede, er wolle den Verächtern demonstrieren, daß die Religion »aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht ...« (R 37). Mit der Argumentation, deren Programm in diesem Satz ausgesprochen ist, will der Redner ein bestimmtes Ziel erreichen. Er will die Religiosität als »notwendige« Funktion der humanitas erweisen[9], um sie zunächst einmal aus dem Dienstverhältnis zu befreien, in das sie der Metaphysik und Moral gegenüber geriet. Doch ist damit – wie gelegentlich schon erwähnt – nur der erste Schritt getan. Das Ziel ist noch nicht erreicht, wenn durch diese Nebenordnung der Religion dasselbe Maß »an Würde und Herrlichkeit« gesichert ist. Aber Schleiermacher hat bereits viel gewonnen, wenn man in der Religion überhaupt erst wieder einen lebendigen geistigen Lebens-Bezirk erkennt – weder eine Dienerin der Moral, noch ein Machwerk metaphysischer Spekulation (R 11, 34, 48, 77, 120 f., 136). Es liegt dabei in der Natur der Sache, daß die innere Spontaneität – »von innen muß sie hervorgehen« – an diesen Stellen wieder einseitig hervortritt. Man wird erkennen, daß damit nicht nur eine exoterische, sondern z. T. sogar »uneigentliche« Linie gezeichnet wird. Denn Schleiermacher benutzt, wie sogleich gezeigt werden soll, die Provinz im Gemüte nur als Durchgangspunkt zu Argumentationen, die seiner wahren Ansicht immer näher kommen. Deshalb wird man wiederum nicht gerade hier seine eigentliche Meinung erheben wollen. Es kommt hinzu, daß auch an diesem Punkte bereits die oben bezeichnete enge Verbindung von Subjektivem und Objektivem bemerkt werden kann. Im innern Leben, aus dem die Religiosität ja hervorgehen soll, »bildet sich das Universum ab« (R 87). Deutliche Beziehung auf den Satz von der Provinz im Gemüte hat auch der spätere Zusammenhang, der davon spricht, daß »die Gottheit den Teil der Seele, in welchem sie vorzüglich wohnt, in welchem sie sich in ihren unmittelbaren Wirkungen offenbart und sich selbst beschaut, auch als ihr Allerheiligstes ganz eigen erbaut und absondert von allem, was sonst im Menschen gebaut und gebildet wird« (R 269). An einer Stelle wie diesser schon einmal zitierten kann auch jetzt wieder klar werden, wo

9. Vgl. S. 36 ff. – *K. Barth* drückt es so aus: »Der Redner über die Religion will von den angeredeten Gebildeten das Zugeständnis erlangen, daß die Religion im Allgemeinen und die christliche im Besonderen ein neben Wissenschaft, Kunst, Vaterland usw. nicht nur möglicher, sondern wirklicher und notwendiger, latent bereits vorhandener und von ihnen nur recht zu erkennender höchster Lebenswert sei, daß Kultur ohne Religion, ohne christliche Religion keine vollständige Kultur sei« (Theologiegeschichte, S. 394).

das Gewicht der Schleiermacherschen Formulierungen liegt und wo nicht. Wenn Schleiermacher den Eigen-Charakter des religiösen anthropologischen Bezirks deutlich machen will – und darum allein geht es in diesen Zusammenhängen –, dann spricht er in den allgemeinen Kategorien, die auf die anderen geistigen Bezirke auch Anwendung finden. Aber eine strenge Nebenordnung liegt ihm fern. Das erkennt man bei genauerem Zusehen an Formulierungen, die oft im selben Zusammenhang die Parallele z. T. aufheben. Schon früher wurde auf das Nebeneinander der Formeln: »Es ist wohl dergleichen in Euer Gemüt gekommen« (von außen, denn es wurde ja nicht verstanden) und »Handlungsweise des Gemüts« aufmerksam gemacht (R 106, 107), wie auch auf die andere Stelle (R 265), wo als die »objektive Seite dieses Moments« ein »Reiz« bezeichnet wurde, durch den »das Organ fürs Universum zum Leben gebracht« wird (subjektive Seite)[10].

So wenig man also eine Formel wie die, der Mensch solle nach »einer selbstgewirkten Vereinigung« mit dem Universum streben (R 122), pressen wird, da ja deutlich genug ist, daß vielmehr das Universum solche Vereinigung wirkt – so wenig darf man aus dem angegebenen doppelten Grunde die Aussagen über die Provinz im Gemüte pressen wollen.

Wie undeutlich auf dieser ersten Stufe der Argumentation die wahre Meinung des Redners zum Ausdruck kommt, zeigt sich sofort: Zwar behauptet er, daß zur vollen runden humanitas das Eigengebiet der Religion neben Spekulation und Praxis treten müsse, denn so erst werde »das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet« (R 52). Der unmittelbar anschließende Zusammenhang beweist jedoch, daß der Gedanke schon weiter greift, als es zunächst scheint. Denn es heißt: »Spekulation und Praxis haben wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut ...« Hier kündigt sich bereits die neue, zweite Position an, wonach »die Religion« nicht eine Provinz neben anderen ist, sondern die dominierende. So hatte der Redner schon auf den ersten Seiten festgestellt, »daß sie auf eine eigentümliche Weise das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Universums auflöst« (R 26). Und in ausdrücklicher Beziehung auf Spekulation und Praxis heißt es an späterer Stelle (R 139) von der Religion: »In dem Gemüt, welches sie bewohnt, ist sie ununterbrochen wirksam und lebendig, macht alles zu einem Gegenstand für sich und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmlischen Phantasie.«

10. Vergleiche das in früherem Zusammenhang über »Anlage« Gesagte. – *W. Elert* formuliert dies Nebeneinander so: «... daß auch in den Reden beide Faktoren nebeneinander stehen: der apriorische, der in dem Satze ausgesprochen ist: »Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren«, und der aposteriorische: »Das Universum bildet sich selbst seine Bewunderer« (S. 63).

Dies ist neben dem Hinweis auf den objektiv-subjektiven Charakter der »Anlage« wie der »Provinz« die Begründung der These, daß in den Zusammenhängen, welche die religiöse Provinz neben die moralische und spekulative stellen, eine »uneigentliche« Linie vorliegt. Schleiermacher hat später selbst in der 6. Erläuterung zur I. Rede zusammengefaßt, was eine Exegese der Urausgabe auch ohnedies ergab: »So wollte ich doch die Vorrechte des rednerischen Vortrags nicht gebrauchen, daß ich den Verächtern der Religion gleich an der Schwelle sagte, die Frömmigkeit stehe über der Sittlichkeit und dem Recht« – sofern sie nämlich den Menschen unmittelbar mit dem höchsten Wesen verbinde. Freilich ist die »Frömmigkeit«, wie Schleiermacher hier sagt, auch eine Funktion, eine Anlage der menschlichen Natur. Es besteht demnach eine Legitimation, sie auch als solche anzusehen. Doch ist sie mehr, und selbst als solche nimmt sie eine besondere Stelle ein.

3

Dies zeigt sich, sobald man das Verhältnis der drei Provinzen genauer betrachtet. Dann ist nämlich nicht die Nebenordnung das letzte Wort. Vielmehr setzt sich immer deutlicher die andere Tendenz durch, die sich am Ende des vorigen Paragraphen schon andeutete: Die Religion dominiert. Zwar versucht Schleiermacher, die Gebiete zu trennen nach dem Gesichtspunkt, daß alle den gleichen Gegenstand hätten: »das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm« (R 41). Jedoch indem er diese Verhältnisbestimmung, wonach die Eigenart der Bezirke in verschiedener Behandlung des gleichen »Stoffs« bestehe, nun durchzuführen versucht, gerät er schon in Schwierigkeiten, die er nur durch einen doppelten Gebrauch des Wortes Universum verdecken kann[11]. Wenn die Religion, und sie allein, dem Menschen »Universalität« zu geben vermag, dann liegt es eben daran: Die anderen Bezirke setzen ihn in Beziehung zum Endlichen, sie allein stellt ihn dem Unendlichen gegenüber, damit er sich von ihm »affizieren« lasse (R 65, 112 ff.).

Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zur Feststellung, daß Religion das »Quellgebiet« alles geistig-seelischen Lebens sei. Sie verfolgt Begriff und Gefühl, Gesetz und Tat »bis zu ihrer gemeinschaftlichen Quelle« (R 19, 12), die in den »innersten Tiefen« des Gemüts zu suchen ist (R 19 f.). Die Religiosität als dies Quellgebiet ists auch, welcher der Hymnus am Anfang der Reden gilt (R 14 f.): »... in ihr atmete mein Geist ... sie half mir ... sie blieb mir ... sie leitete mich ... sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt.«

Dieser Gedanke des Quellgebiets – gleichzeitig eine der wichtigsten Klammern,

11. Vgl. Kap. I, § 3. z. St.; auch Kap. IV.

die Reden und Monologe verbinden[12] – ist, wie Franz gezeigt hat, ein Motiv der Reformation wie des Idealismus[13]. Man wird noch stärker als üblich beachten müssen, daß gerade der Redner es im Idealismus durchgesetzt hat[14]. Schleiermacher wendet den Gedanken besonders auf die Moral an, deren Verhältnis zur Religion längst nicht so unklar ist, wie manche Beurteiler glauben machen[15]. Wenn es dem Redner darauf ankommt, »alles was dem Menschen wichtig ist, auch aus diesem (dem religiösen) Gesichtspunkt betrachtet zu sehen« (R 31), so nimmt er die Moral nicht aus. Daß er trotzdem immer Wert darauf legt, hier gewisse Abgrenzungen vorzunehmen, ist zeitgeschichtlich bedingt. Einmal darin, daß sich die Kantische wie die idealistische Ethik von der religiösen Ethik Schleiermachers, welche die Monologe erstmalig vortragen, scharf unterscheiden[16]. Sodann darin, daß wiederum besonders bei Kant die Religiosität ganz vom Moralischen aufgesogen wird. »Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote[17].« Diese moralische Religion aber wird dann mit der christlichen identifiziert. Es darf daher hier schon darauf hingewiesen werden, daß Schleiermacher, indem er die moralische Religion der Aufklärung, Kants und des frühen Idealismus ablehnt, zugleich ein neues Verständnis des Christentums vorbereitet. – Daher wendet er sich so scharf gegen den »Mißverstand, daß die Religion handeln soll« (R 71). Von dem in seiner Offenbarung handelnden Gott der Reden zum Unterschied von dem gebietenden Gott der moralischen Religion heißt es daher, daß er nicht zum Handeln »reizt« (R 130). Aus diesen Abgrenzungen jedoch auf eine Isolierung der Religion von der Moral schließen zu wollen, ist unberechtigt. Die Religion erschließt erst das volle Menschtum, so auch das »eigentliche Handeln«, das moralisch sein soll. Schleiermacher bringt das Verhältnis auf die Formel, man solle mit Religion handeln, nicht aus ihr (R 68 f.). Mit Religion: d. h. »bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben« (R 71). Der religiöse Mensch fühlt »mit der lebendigsten Überzeugung ... daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und han-

12. M 8–10, 25 ff. u. ö.; vgl. *Eck,* S. 30 und im Anschluß an ihn *Wehrung:* Schleiermacher, S. 207. – Zum Quellgebiet siehe auch *Ruttenbeck,* S. 86.

Es handelt sich hierbei um einen Gedankenkreis, der schon in den frühen Predigtentwürfen Schleiermachers hie und dort zu finden ist.

13. *Franz,* S. 157 f.

14. Vgl. Fichtes »Anweisung«.

15. So *Dilthey,* S. 416. – Einen sehr treffenden Ansatz findet man bei *Wehrung:* Schleiermacher, S. 229 f. Zutreffende Beurteilungen bei *Siegfried:* Kant, S. 25; *Stephan:* Kampf, S. 208. Mehr oder weniger unrichtig sehen hier *Lipsius,* S. 269; *Mulert:* Aufnahme, S. 121, auch *Süskind:* Schelling, S. 33.

16. Vgl. Erläuterung 15 zur II. Rede. Vergleiche ferner die »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre« von 1803 durchgehend.

17. *Kant:* Religion, S. 229 (u. ö.).

delt[18]«. Indem also »die Religion« das Quellgebiet erschließt, in dem alle Funktionen des Lebens Ursprung und Verbindung haben, bestimmt sie den totus homo in seinem ganzen Leben, ohne direkt in die Selbständigkeit der anderen Bezirke eingreifen zu wollen. Aber ein ethischer wie theoretischer Satz kann nur richtig verstanden werden im Medium der Religion. Ja auch das »eigentliche Handeln« der Moral ist von der Religion nicht zu isolieren – so wie umgekehrt die Moral verdorben wird, will man aus der Religion einen Anfang zu ihr machen[19].

Die Meinung des Redners ist also: Sofern Religion gleich Religiosität ist, hat sie ihren eigenen Charakter neben den anderen »Provinzen im Gemüt«. Sie bewährt diesen Charakter jedoch nicht nur in der Selbständigkeit, die sie fordert und gewährt. Vielmehr bewährt sie ihn gerade darin, daß sie erst den Menschen eigentlich zum Menschen macht, das Quellgebiet all seines geistig-seelischen Seins erschließt, ihn als totus homo, nicht nur an einer bestimmten Seite seines Wesens ergreift. Sie allein vermag den Menschen mit einer Kraft zu bewegen, die »alle Vermögen des eignen Gemüts in dem Strom dieser Bewegung zu ihrem Dienst mit fortreißt«. Sie darf darüber hinaus erwarten, »daß sie hindurchdringen werde bis ins Innerste eines jeden Individuums, welches in ihrer Atmosphäre atmet« (R 134). Das volle Echo, das der Redner gerade mit diesem Ansatz in der geistigen Bewegung seiner Zeit fand, wirkt wie eine Erfüllung dieser Prophezeiung[20].

Mit ihm bin ich erst Mensch geworden.
Novalis

4

Hier, wo Schleiermacher also »die Religion« als Religiosität vorstellt – und nur hier! – ist der Ort seiner sogenannten »Menschheitsreligion«. Menschheitsreligion darum, weil sie den Menschen zur echten vollen Menschheit in Beziehung setzt – »die Menschheit ist Euch eigentlich das Universum« (R 89). – Auch hierbei ist wiederum zu beachten, daß Schleiermacher den terminus Menschheit in dem doppelten Sinne der Gesamtheit individuell-menschlichen Lebens und des »Menschtums« (Gundolf) gebraucht[21]. Dabei liegt der Ton auf dieser zweiten Bedeutung

18. R 120. – Hinweis auf diese Stelle auch bei *Wehrung:* Schleiermacher, S. 131.

19. R 112, vgl. 52 f. und die Ergänzungen der 2. Auflage zu dieser Stelle. – R 107. – Unmittelbarer Antrieb zum Handeln ist die Religion am reinsten im kultischen Brauch; und da zeigt sich sofort das Versagen der ethischen Maßstäbe, R 70.

20. Auf Fichtes Anweisung wurde bereits verwiesen; vgl. *Franz,* S. 259. Hier ist auch ein Punkt, den *Fr. Schlegel* mit lebhafter Zustimmung aufgriff (Minor, Bd. II, S. 290, 304). Eigentümlich ist das Verhältnis zu Goethe in Ähnlichkeit und Verschiedenheit, siehe *Obenauer:* Goethes Religion, S. 8, 130.

21. Zur Terminologie vgl. *Gundolf,* S. 449, und *Unger,* S. 139.

des Wortes. Wenn Schleiermacher die Religiosität in Beziehung auf die anderen Provinzen als »unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige Fürsprecherin und Vermittlerin bei der Menschheit« vorstellt (R 112), so soll damit eben die Erschließung des vollen Menschtums ausgedrückt sein. Ganz deutlich tritt dieser Sinn hervor, wenn Schleiermacher sagt, daß den »Ungebildeten aus dem innersten Mittelpunkte ihrer engen Beschränkung« eine Aussicht ins Unendliche gebahnt werden soll, in dem »auf einen Augenblick ihre tierische Sinnlichkeit zum hohen Bewußtsein eines menschlichen Willens und Daseins« erhöht wird (R 19). »Es ist ein eigner Genuß« – fügt in späterem Zusammenhang der Charité-Seelsorger hinzu – »kleinen Seelen zu diesem Moment zu verhelfen«, in dem dieser sinnlich Gebundene »gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann« (R 94).

Für Schleiermachers Gespräch mit den gebildeten Verächtern hat seine Konzeption der »Menschheitsreligion« hohe Bedeutung: Es muß ja ganz in ihrem Sinne sein, wenn der Redner, indem er die wahre Religiosität vorstellt, es unternimmt, »die menschliche Natur von dem Unrecht zu befreien, welches sie allemal erleidet, wenn etwas in ihr mißkannt oder mißleitet wird« – damit nicht die Menschheit »mit dem größten Rechte zürne« (R 23). Es zeigt zugleich die enge Beziehung des Schleiermacherschen Menschheitsbegriffs zu dem seiner Leser an, wenn der Redner dann am Schluß dieses Unternehmens die Frage stellen kann: »Ich habe Euch gezeigt, was eigentlich Religion ist. Habt Ihr irgend etwas darin gefunden, was Eurer und der höchsten menschlichen Bildung unwürdig wäre?« (R 122). Diese Menschheitsreligion als Religiosität ist aber nur ein Durchgangspunkt. Allerdings muß das Gemüt, »wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden«. D. h. die Menschheit muß gefunden, das volle Menschtum und damit zugleich die dominante religiöse Provinz muß aufgedeckt sein. Dann erst wird der Mensch fähig, die Stimme der Gottheit zu hören (R 88). Dies Finden geschieht über den Mittler, der den eingeschränkten sinnlichen Menschen zur »unendlichen Menschheit« in Beziehung setzt (R 10). Die Einführung des Mittler-Begriffs ist bedeutungsvoll. Hier zeigt sich ein Moment, das über die Stufe der Menschheitsreligion hinaus für Schleiermachers Religionsbild konstitutiv bleibt. Man darf sich freilich nicht darüber täuschen, daß der Mittler zwischen Mensch und Menschheit nur die untere Schicht des Mittler-Begriffs darstellt[22]. Aber es bleibt doch wichtig, daß dieser Mittler-Begriff das Bild der Menschheitsreligion abschließt: Er öffnet dem Menschen die Fülle echten Menschtums als »Kompendium der Menschheit« und vollendet »von dieser Seite« die Religiosität, so daß der Mensch »keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit« (sic!) bedarf (R 99).

22. Vgl. den Zusammenhang R 10 ff. und dazu die Ausführungen in Teil 2, IV. – Siehe auch Erläuterung 14 zur II. Rede. – Diesen Mittlerbegriff nimmt daher auch *Fr. Schlegel* mit Beifall auf (Minor, Bd. II, S. 293).

Ist die Menschheitsreligion, deren Darstellung notwendig zu einem Hinweis auf ihre Grenzen führt, nicht das letzte Wort des Redners über »die Religion«, so ist sie doch auch kein nur vorläufiges Wort[23]. Schon in den frühen Predigtentwürfen begegnen ihre Spuren. So im Entwurf einer Adventspredigt vom Jahr 1794, wo der Gedanke im aufgeklärten Predigtstil formuliert wird: »Durch die Erkenntnis der wahren Religion wird der Menschengeist mündig.« Später vermag auch der Prediger denselben Gedanken klarer auszusprechen, wenn er in einer Bearbeitung der Predigt vom letzten Sonntag des Jahres 1794 von den Lehrern der Religion sagt: »... sie geben euch – daß ich so sage – euch selbst wieder[24].«

Man wird feststellen, daß Schleiermachers »Wesen der Religion« immer auch Religiosität in sich schließt: So kann es nicht überraschen, daß zahlreiche Beurteiler hier seine endgültige Stellungnahme finden wollen[25]. O. Ritschl meint, mindestens liege hier sein letztes Wort an die Leser vor. Doch läßt man sich durch Schleiermachers »uneigentliche« Redeweise täuschen. Allerdings liegt hier ein wichtiges Ziel des Redners, das er am Schluß des ausführlichen Abschnittes über die Menschheitsreligion (R 89 ff.) so formuliert: »Hättet Ihr nur erst die Religion, die Ihr haben könnt, und wäret Ihr Euch nur erst derjenigen bewußt, die Ihr wirklich schon habt!« (R 105). Dies Ziel liegt ganz im Bezirk der Menschheitsreligion. Denn »hier habe ich Euch doch bis an die letzte Grenze Eures Gesichtskreises geführt. Hier ist das Ende der Religion für diejenigen, denen Menschheit und Universum gleich viel gilt« (R 104). Doch wurde schon an früheren Stellen gezeigt, wie der Redner diesen Universum-Begriff überwindet (S. 29 ff. u. S. 77 ff.). Auch die an ihn sich anschließende Menschheits-Religion ist dementsprechend kein letztes Wort des Buches. Ihr nicht-endgültiger Charakter wird am Schluß des in Rede stehenden Abschnittes beleuchtet durch den Satz: »Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion[26].«

In welcher Richtung Schleiermacher den Gedankengang weiter verfolgen wird, zeigt der Übergang vom »Sein« zum »Werden« der Menschheit (R 99 f.). Nicht mehr auf die Provinz im Gemüte oder das Menschtum überhaupt ist nun der

23. Gerade im Menschheitsbegriff verbinden sich auch religiöser und ethischer Aspekt aufs engste. Hier vermag man manche Linie von den Reden zu den Monologen zu ziehen.

24. Pr I, S. 181. – Vgl. den Standpunkt der Glaubenslehre, wonach die menschliche Natur erst mit dem Erlöser zur Vollendung gelangt.

25. So selbst auch *Franz*, S. 132, 352, 391 u. ö., dessen Urteil dahin geht, Schleiermachers Christentum sei reinste Humanität; und *Wehrung:* Schleiermacher, S. 109, 145, 196. – Auf religionsphilosophische Schwierigkeiten, die sich aus Schleiermachers Rede von der Menschheitsreligion ergeben, weist *Otto* öfter hin, so DH 191 f., 197.

26. R 105. – Auf die Bedeutung dieses Satzes verweist *Wobbermin:* SystTheol, Bd. II, S. 106.

Blick gerichtet, sondern »Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr«. Dieser Ansatz findet seine gradlinige Fortsetzung am Anfang der Fünften Rede. Hier wird nach einem Überblick über die als Menschheitsreligion vorgestellte Religiosität – »die Idee, welche ich Euch gemacht habe vom Innern der Religion« – nunmehr der Schritt zur »Religion als Wirklichkeit«, zu den großen geschichtlichen Religionen vollzogen (R 236 f.). – Es braucht nur noch anmerkungsweise darauf hingewiesen zu werden, daß die oft berufene »Mystik« des Redners ebenfalls hier, im Gebiet der Religion als Religiosität oder Menschheitsreligion, ihren Ort hat[27]. Die Mystik als Weg nach innen, als Selbstanschauung bezieht ja den Menschen am direktesten auf die Menschheit. Daß Schleiermacher die Züge, die man als mystisch bezeichnen mag, besonders stark hervorhebt, hat einmal seinen Grund in der Polemik gegen die nüchtern-verständige Religiosität der Aufklärung (R 156). Aber Schleiermacher hat doch im gleichen Zusammenhang »in einer hinreißenden Darlegung der Reden« (Dilthey) die Gefahren einseitig-mystischer Religiosität bezeichnet. Er hat dabei auch auf die »phantastischen Naturen« der Zeit verwiesen, die ihm als Vertreter solcher Religiosität erschienen und hat sie mit ihrem Gegenpol, dem überfliegenden Idealismus, auf eine Stufe gerückt (R 157 ff.). Wenn es also wahr bleibt, wie schon an früherer Stelle bemerkt, daß Schleiermachers eigene Religiosität immer mystische Züge gezeigt hat[28], so ist andererseits doch ebensowohl zu bemerken, daß ihm die Gefahren des »Wegs nach innen« stets und gerade auch in den Reden deutlich waren. – Davon jedoch, daß »die Religion« des Redners Mystik sei, kann in dem Augenblick nicht mehr gesprochen werden, da man erkannt hat, daß die Religion als Religiosität das eigentliche Ziel der Reden nicht darstellt.

27. *Wehrung* befindet sich auf dem Wege zu diesem Verständnis, wenn er von der »alle Religion durchziehenden mystischen Form des Erlebens« spricht (Schleiermacher, S. 133). Aber auch er unterscheidet nicht deutlich Religion und Religiosität in den Reden. – Siehe auch *Bender*, Bd. I, S. 14.

28. Vgl. auch den Hinweis der Reden auf Plato, R 168. – Schon in der ersten Publikation nach den Reden, in den Briefen zum Sendschreiben jüdischer Hausväter, hat Schleiermacher dieser seiner Vorliebe wieder deutlichen Ausdruck gegeben (WTheol, Bd. V, S. 6, 15).

Ebenso äußert er gelegentlich in Briefen, »daß ich noch der alte Mystiker bin« (Br 2, Bd. I, S. 304). Seine Stellung zur falschen Mystik klingt bald noch einmal wider in einer Notiz des Dritten Tagebuches (D 139, Nr. 152). – Interessant ist die genaue Parallele zwischen R 158 ff. und Novalis' Blüthenstaub (*Heilborn*, Bd. II, S. 7).

Vergleiche zum ganzen Zusammenhang das Schleiermacher-Kapitel bei *Nigg*.

Behandelt der Redner die Selbst-Anschauung der Menschheitsreligion besonders ausführlich, so geschieht es aus den dargelegten Gründen. Es bedarf daher einer Erinnerung daran, daß Welt-Anschauung und Kunst-Sinn in denselben Kreis gehören, den wir mit Religion als Religiosität bezeichneten. Schleiermacher faßt bekanntlich alle drei Arten der Anschauung eng zusammen; alle drei behandelt er im deutlichen Anschluß an den Gesichtskreis der Leser. Für die Menschheitsreligion, die ihm persönlich am nächsten liegt, wurde dies gezeigt. Für die Naturanschauung liegt es ebenso am Tage wie für den Kunstsinn, bei dem der Redner es selbst ausspricht (R 167).

Es legt sich die Vermutung nahe, daß die Verbindungen, welche die Reden zwischen »Religion und Bildung« setzen, sich auf die Religion als Religiosität beziehen. Dann fallen all die Behauptungen dahin, wonach eine sogenannte »Bildungsreligion« das Ziel des Redners sei. Und über die merkwürdige, aber konsequente These Gundolfs, Schleiermacher verwechsle in den Reden Religion und Bildung, braucht dann nicht mehr verhandelt zu werden. Die Vermutung bestätigt sich im vollen Umfang und rechtfertigt damit zugleich die Deutung, die zu ihr hinführt. Warum will Schleiermacher von den Gebildeten nicht ungehört zu denen verwiesen werden, »auf die Ihr als auf Rohe und Ungebildete herabsehet« (R 18)? Man kann zwar auch mit jenen von »der Religion« reden, sie so »zum hohen Bewußtsein eines menschlichen Willens und Daseins« führen. »Aber ich bitte Euch, wendet Ihr Euch dann zu ihnen, wenn Ihr den innersten Zusammenhang und den höchsten Grund jener Heiligtümer der Menschheit (!) aufdecken wollt?« Nur die Gebildeten kann der Redner »in die innersten Tiefen ... geleiten« (R 19). – Entsprechend beurteilt er die Bildung, wenn er sich der Naturanschauung zuwendet. – Daß er vom Kunst-Sinn, den er selbst nur in Andeutungen behandeln kann, nur zu Gebildeten zu reden vermag, braucht nicht betont zu werden. – Eine falsche Naturanschauung geht mit fortschreitender Bildung »unvermeidlich und glücklicherweise verloren« (R 79). Auch positiv gewährt die Natur den Gebildeten eine große Ausbeute, »denen ein reicheres Zeitalter tiefer in ihr Innerstes zu dringen vergönnt hat« (R 86). Allein: hier ist es charakteristisch für den selbst fast unbeteiligten Redner, daß er nicht nur auf die relativ geringe Schätzung der Naturanschauung, wie sie »einer der größten Heroen der Religion« zeigte, hinweist (l. c.), sondern auch feststellt: »Bei einem gänzlichen Mangel aller Kenntnisse, die unser Jahrhundert verherrlichen, fehlte doch schon den ältesten Weisen der Griechen nicht diese Ansicht der Natur«, welche die Bildung der Gegenwart auch nur erreichen kann (R 87).

Doch nun weist man gern auf jenen anderen Zusammenhang der Reden, wo nicht von der Naturanschauung, sondern der Weltanschauung gehandelt wird (R 126 ff.). Hier werde nämlich der Wert einer Religion von den Stufen der Bildung abhängig gemacht. Schleiermacher unterscheidet die drei Anschauungsweisen

des Welt-Universums als Chaos, als Vielheit und als Einheit. Er stellt dabei fest, daß jede dieser Anschauungen einer neuen höheren »Stufe der Bildung« angehöre. Doch erstens hat der Redner in späterem Zusammenhang, in dem er auf diese drei Stufen zurückkommt, ausdrücklich festgestellt, es handle sich hier nur um »Arten der Religion, aber nicht bestimmte Formen« (R 256). Zweitens aber ist gerade die in Rede stehende Stelle eine der wenigen im Buch, an denen der Redner selbst einmal von »Religiosität« spricht, und so exegesiert er sich selbst am besten, wenn er sagt: »welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität« (R 128). Damit dürfte gezeigt sein, daß die Beziehung Religion und Bildung die Religiosität meint, und daß insbesondere die Bildung als Wertmesser nur für diese Religiosität Anwendung findet[29].

Daß Schleiermacher überdies nicht daran denkt, Religion und Bildung – man wird sogar sagen dürfen: Religiosität und Bildung – gar zu eng aneinander zu binden, kann noch an verschiedenen Stellen des Buches deutlich werden. Daß der religiöse und der gebildete Mensch an sich auf zwei verschiedenen Ebenen stehen, mit verschiedenem Maß zu messen sind, zeigt ein Satz wie dieser: »lieben oder hassen mögt Ihr jeden, je nachdem er auf der beschränkten Bahn der Tätigkeit und der Bildung mit Euch oder Euch entgegen geht.« Doch unabhängig von all solchen Urteilen und Bewertungen wird man »demjenigen Achtung und Ehrfurcht nicht versagen können, dessen Organe dem Universum geöffnet sind« (R 235 ff.).

So ist es denn schließlich auch ein folgenreicher Irrtum anzunehmen, Schleiermacher habe von der Bildung seiner Zeit neue Religionsstiftungen erwartet. Seine scheinbar dahingehenden Äußerungen werden an späterer Stelle noch zu interpretieren sein. Es kann jedoch hier schon festgestellt werden, worum es bei Schleiermacher geht, wenn er im Zeitalter die große Möglichkeit zur Religion sieht. Er erkennt, wie nach allem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein kann, die Möglichkeit einer neuen Religiosität. »Was ist nicht zu erwarten von einer Zeit, welche so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge!« (R 311). Indem der große Umsturz des Zeitalters eine alte Welt zertrümmert (R 4, 162, 277), befreit er die in der kalten Verständigkeit und dem öden Nützlichkeitssinn der alten Zeit gefangenen Tiefenschichten des Sinns und der Phantasie, ohne die nach Schleiermacher eine lebendige Religiosität nicht sein kann. Die neue Moral und Philosophie, deren Umrisse sich zeigen, werden ein anderes und gemäßeres Verhältnis zur Religion gewinnen als jene Metaphysik, die sie in die Fesseln eines Systems schlug, und jene Moral, der die Religion »ganz eigentlich dienen« sollte (R 170 ff.). Damit ist man ja im Drei-Provinzen-Schema: Spekulation, Moral, Religiosität. Grüßt der Redner die Gebildeten also

29. Zu Vergleich und Unterscheidung zwischen Goethe und Schleiermacher siehe *Obenauer:* Faustischer Mensch, S. 19 f.

als die »wenngleich unabsichtlichen Retter und Pfleger der Religion« (l. c.), die »einer Palingenesie der Religion nicht wenig zu Hilfe« kommen (R 162), so sieht er bei ihnen Vorzeichen, die einer neuen Erweckung lebendiger Religiosität günstig scheinen[30]. Das ist ihm Religion als Möglichkeit.

6

Die sogenannte natürliche Religion ist der Gegner, den Schleiermacher von zwei Seiten her angreift. Er stellt sie am Anfang der Ersten Rede als typischen Religionsbegriff der Zeit vor mit ihren beiden Hauptelementen: »Die Furcht vor einem ewigen Wesen und das Rechnen auf eine andere Welt, das, meint Ihr, seien die Angel aller Religion« (R 22). Doch diese »übelzusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt« (R 25, vgl. 272), sind von »einer Verwandlung in Metaphysik und Moral befallen« (R 274). Diese natürliche Religion hat »so philosophische und moralische Manieren« (R 234), daß hier von »Religion« keine Rede mehr sein kann. Diese unter den Großen der Zeit auch von Lessing und Kant vertretene, von Goethe aber abgelehnte[31] natürliche Religion, in deren Konsequenz Forberg im Atheismusstreit die gute Formel prägte: »... Pflicht, zu handeln, als ob man es (d. h. Gottes Weltregierung) glaubte[32]« – ist sie überhaupt als Religion zu bezeichnen, so müßte man sie im Sinne des Redners »Religion des Als-Ob« nennen. Er sucht sie aus dem Felde zu schlagen, indem er ihr echte Religiosität entgegensetzt.

Neben diesem ersten Weg, den er R 22 ankündigt, steht dann, wie schon angedeutet, der andere: Die Geschichte tritt ein. Die endgültige Liquidierung der natürlichen Religion erfolgt durch Einführung der historischen Betrachtung. Deren Ziel, die Behandlung der »positiven Religionen«, wird Gegenstand der Untersuchung im nächsten Abschnitt sein. Hier soll nur ein Doppeltes festgestellt werden: Indem Schleiermacher die Geschichte, die »wundervolle Veranstaltung des Universums« als höchsten Gegenstand der Religion einführt (R 100), um die allgemein-religiöse Betrachtung abzulösen und die rein philosophische Religionsansicht abzulehnen, wendet er die bekannten Stellungnahmen der Zeit, so Kants und Lessings über das Verhältnis von »Vernunft« und »Geschichte« innerhalb der Religion, in ihr genaues Gegenteil[33]. Sodann: Der Redner führt die Geschichte

30. Zur Bestätigung dieser Auslegung dient Erläuterung 4 zur III. Rede. – Vgl. das Echo in Novalis' Europa (*Heilborn*, 2. Teil, S. 411). – Eine Äußerung, in der Schleiermacher die Möglichkeit der Zeit zu neuer Religiosität erkennen könnte, findet sich z. B. bei *Fichte:* Atheismus, S. 181.

31. Siehe *Obenauer:* Goethes Religion, S. 195.

32. *Fichte-Forberg:* Atheismus, S. 146. Zur natürlichen Religion (= Christentum) siehe bei *Kant*, z. B. Religion, S. 213, 236 ff.; *Lessing*, Bd. I, S. 46, 179.

33. Nach Kant kann der Moralischgläubige den Geschichtsglauben höchstens »zur

BERKELEY BAPTIST ...
... LEMING ...

ein, indem er sie als den Kampf des Lebens gegen den Tod, als »das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe« anschauen lehrt (R 103 f.). Damit bringt er einen neuen, tiefgreifenden Gesichtspunkt in die Betrachtung hinein, der über den Bezirk »Religiosität« hinausweist. Denn nun tritt an Stelle des Strebens nach Gewißheit, wie es im Gebiet der Religiosität allein legitim ist (s. S. 89), die Frage nach der Wahrheit der Religion. Die These »Erlösungswerk der ewigen Liebe« antwortet im Sinne des Redners auf diese Wahrheitsfrage[34]. Gewiß hat das Prinzip der Liebe auch in der Menschheitsreligion seine zentrale Stellung. Denn »um Religion [d. h. Religiosität] zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe« (R 89). Gewiß, Liebe ist das Band aller Gemeinschaft. Trotzdem hat Frank ein Recht, zur Stelle zu fragen: »Wie kommt er dazu[35]?« Denn wie in der Menschheitsreligion, so haben auch in der Weltanschauung Furcht und Liebe ihren Ort. Aber es ist »etwas Anderes und Höheres ... als diese Furcht und diese Liebe« (R 81), wenn der Redner feststellt: »Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe« (R 80). Die Quellen dieser »unserer Religion« liegen am Tage. Es bedürfte kaum des Hinweises darauf, daß in den frühen Predigten die Gegenüberstellung von echter und falscher (christlicher) Frömmigkeit unter den Stichworten Liebe und Furcht dauernd wiederkehrt – ebenso wie der andere Gegensatz in den Reden: Demut gegen Übermut (R 17 u. ö.) durch die Predigten hindurchgeht[36].

Damit zeigt sich: Hier, da die Entwicklung »der Religion« als Religiosität an ihr Ziel kommt, da ihre letzten Grundsätze in den Blick kommen, da zur Gewißheitsfrage die Wahrheitsfrage sich stellt: hier wird die Vorläufigkeit der Rede von der Religiosität offenbar. Und ebenso zeigen sich die Linien, die sie mit einer neu sichtbar werdenden Wirklichkeit verbinden. Ist Liebe und Demut der höchste

Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich« finden (Religion, S. 281, vgl. 233). Lessings Äußerungen zum Verhältnis zufälliger Geschichtswahrheiten und notwendiger Vernunftwahrheiten sind bekannt.

34. Daß die Wahrheitsfrage die Auslegung der Reden vor ein schwieriges Problem stellt, sei unbestritten. Im weiteren Verlauf der Untersuchung hoffen wir jedoch, zeigen zu können, daß man sie nicht durch die These: der Redner sei gar nicht an der Wahrheit, sondern nur an der Wirklichkeits- bzw. Echtheitsfrage interessiert, völlig ausklammern kann. Vgl. *W. Elert*, S. 46; *H. Stephan:* Theologiegeschichte, S. 52, und die Untersuchung von *Chr. Senft:* Wahrhaftigkeit und Wahrheit.

35. *Frank*, S. 70.

36. Zu Liebe (und Furcht) vgl. z. B. Pr I, S. 135 f.; 10. Predigt der Ersten Sammlung, deren ursprüngliches Thema im handschriftlichen Entwurf lautet: »Die Gesetze der Liebe in Rücksicht der Nachsicht«; Pr VII, S. 58; auch Br 2, Bd. III, S. 240.

Zu Demut und Übermut siehe handschriftlicher Entwurf zum 17. p. Tr. über Luk 18, 9 ff. »Von dem Unterschied der wahren und falschen Frömmigkeit«; Pr I, S. 28, 68 ff.

Grundsatz der Religiosität, die in den Reden gezeigt wird, so ist damit ihre dauernde Bedeutung für das Religionsbild des Redners gesichert. Zugleich aber wird klar, daß diese Religiosität sich nicht selbst trägt. Sondern ihr Schwerpunkt ruht außerhalb ihrer selbst. Dies Außerhalb kam mit der Geschichte in Sicht. Nach dieser geschichtlichen Wirklichkeit und dem Zeugnis des Redners von ihr fragt der zweite Teil der Untersuchung.

Man kann die eigentümliche Schleiermachersche Wendung, die im bisherigen Verlauf der Untersuchung hervortrat, stichwortartig etwa so formulieren: Vom metaphysischen Weltgrund »Gott« führt sie zum existentiellen Lebensgrund »Religiosität«. Diese erschließt im höheren Realismus ihrer »Anschauung« der Philosophie erst die Wirklichkeit, durch ihre »Mittelpunktsbetrachtung« der Ethik: Menschtum und Individualität.

Diese Religiosität bildet den ersten großen und neuen Aspekt, den der Redner seinen Lesern erschließt. In dem Bilde, das von ihr entworfen wird, liegen zugleich die engsten Beziehungen des Buches zur Zeit. Aber es handelt sich nicht um eine freischwebende, sich absolut setzende Religiosität. Ihr letztes Wort bleibt: Möglichkeit der Religion. Mit dieser Einsicht stellt sich notwendig die Aufgabe, nach der Wirklichkeit zu fragen, in der ihr Schwerpunkt ruht.

I. Die prophetische Linie

1

Bei derDurchsicht der wissenschaftlichen Ausarbeitungen Schleiermachers, die vor dem Jahre 1799 liegen, muß auffallen, wie spärlich die Vorarbeiten für die Erstlingsschrift sind. Erst kurz vor Abfassung der Reden finden sich im Tagebuch eine Reihe von Notizen, die als direkte Vorstudien für das Buch gelten können. Dilthey hat ferner auf den fast noch auffälligeren Umstand hingewiesen, »daß der Plan der bedeutendsten Schrift dieser Epoche an keiner Stelle des Briefwechsels erwähnt wird[1]«. Er hat in diesem Zusammenhang auf die Tagebuchnotiz aufmerksam gemacht, die Schleiermacher kurz nach Vollendung der Reden niederschrieb (D 109 Nr. 183): »Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art, wie höhere Geisteswerke entstehen.«

Die Forschung hat jedoch versucht, über Diltheys These hinauszukommen, die sich bescheidet, auf den Ursprung der Reden aus der Tiefe des Schleiermacherschen Wesens zu verweisen. An dieser These ist soviel unbezweifelt richtig, daß die Frage nach dem Anlaß des Buches eine im höchsten Maß persönliche Frage nach der innersten Art des Redners in sich schließt. Gerade von diesem Problem her wird die große Bedeutung der Schleiermacherschen Individualität, ihrer Struktur und ihres Erlebens, besonders deutlich[2]. Doch hätte man gern über solche allgemeinen Andeutungen hinaus konkretere Anhaltspunkte zum Anlaß der Reden festgestellt. Daß das Drängen der Freunde, endlich auch »etwas zu machen«, höchstens ein sehr äußerlicher Anstoß, jedenfalls aber kein ernsthafter Anlaß zur Abfassung des Werkes sein konnte, dürfte am Tage liegen[3]. Doch

1. *Dilthey*, S. 414.

2. Auf diese Bedeutung, die sich nicht auf die Reden beschränkt, doch hier am deutlichsten hervortritt, immer wieder nachdrücklich zu verweisen, ist ein besonderes Verdienst der Schleiermacher-Interpretation *Wobbermins*. Vgl. auch *Piper*, *Wendland*, S. IV, und *Scholz:* Christentum, S. 47.

3. Es gibt freilich Beurteiler, die hierin ein wichtiges Motiv erblicken möchten. Es sind diejenigen, die den Redner vor allem als Romantiker verstehen. In ihrem Sinn meint z. B. *Hans Stock:* »Auch Schleiermacher gerät durch Schlegels Treiben und Nachfragen in die Zwangsvorstellung, Religion machen zu müssen« (S. 43). Und *R. Benz* urteilt: »... es mußte für Schlegel, der soeben dabei war, die Rollen der geistigen Revolution zu verteilen, und der mit Schleiermacher jede Phase des Athenäums von der

Haym wies wohl als erster darauf hin, daß »ein merkwürdiges Zusammentreffen« die Abfassung der Reden mit Fichtes Atheismusstreit zeitlich eng verbindet. E. Fuchs griff diesen Wink auf, um in drei Publikationen mit steigender Bestimmtheit die These zu vertreten: »Die Reden sind ja eine Schrift aus dem Atheismusstreit[4].«

Man kann jedoch nicht behaupten, daß für diese Ansicht ein einziges tragendes Argument beigebracht würde. Höchstens könnte man sich auf die Äußerung Schleiermachers im »Sendschreiben über seine Reden« berufen, wonach diese in den »gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen« hätten eingreifen sollen. Allein, dieser Hinweis ist doch sehr allgemein, und es ist in den Ausführungen des Ersten Teils der Untersuchung wohl deutlich geworden, daß die Beziehungen der Reden zur Zeit viel mehr in die Breite und Tiefe gehen, als daß man sie ohne weiteres auf den Atheismusstreit lokalisieren könnte. Wenn Fuchs die Gemeinsamkeit gewisser Frontstellungen als wesentlichen Grund für seine Argumentation angibt, so ist dieser Schluß weder sorgfältig noch sicher. S. Eck hat in seiner ausgezeichneten Studie »Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher« mit dem Hinweis auf die Schwäche der Fuchsschen Argumente den chronologischen Nachweis geführt, daß die These in dieser Form nicht aufrecht zu erhalten ist. Eigentümlicherweise versucht trotzdem Hirsch in sorgfältigen Aufstellungen, die Position Fuchs' neu zu begründen[5].

Er geht aus von der einzigen Möglichkeit, die Eck offen läßt, daß nicht eigentlich der Atheismusstreit als solcher, sondern die Publikation, die ihn hervorrief, den Anlaß zur Abfassung der Reden gab. Pointiert sagt Hirsch: »ohne Fichtes Aufsatz über den Grund unsers Glaubens« wären die Reden »nie geschrieben worden«. Wenn er dann zum Unterschied von der Großzügigkeit Fuchs' die genaueren Beziehungen der Reden zu Fichte auseinanderlegt, so könnten seine Argumente als tragend angesehen werden, falls keine Gründe dagegen ständen. Doch gilt zunächst auch hier, daß die Mannigfaltigkeit der Beziehungen in den Reden auch das Urteil rechtfertigen könnte, ohne Kants Religionsphilosophie sei das Buch nicht geschrieben worden – wenn man schon den Tagesstreit als solchen aus-

Namengebung bis zum Erscheinen durchspricht, durchlebt, ein sublimer Gedanke sein, einen im orthodoxen Sinne ungläubigen Theologen sein Thema, die Religion, im neuen revolutionären Sinne erörtern zu lassen. Schleiermacher griff das auf ...« (S. 98).

4. *Fuchs:* Wandlungen, S. 83; vorher: RelBegriff, S. 49, 76 Anm.; Drei Denker, S. 286 ff.; *Haym:* RomSchule, S. 544. – Vgl. auch *Franz* (S. 258), der zwar nicht diese These vertritt, dessen Darstellung aber die Parallelität deutlich hervortreten läßt. – *W. Lütgert* beschränkt sich auf die Feststellung: »Auch Schleiermacher ergriff das Wort. In den ›Reden über die Religion‹ gab er sein Urteil über den Atheismusstreit ab: er trat für Fichte ein, sein Religionsbegriff erlaubte ihm das« (Bd. I, S. 55). Soviel ist gewiß richtig.

5. *Hirsch:* Idealismus, S. 200 f., vgl. S. 270, Anm. 3. Und neuerdings wieder in seiner Theologiegeschichte, S. 515 f.

schaltet[6]. Der Hinweis auf die Ausführungen am Schluß der Zweiten Rede über »Gott«, deren Beziehung auf den Fichteschen Streit niemand leugnen wird, sowie die Einleitung dieses Abschnittes durch ein Bonmot, das einem Gespräch Schleiermachers mit Fr. Schlegel über Fichtes Appellation entstamme, tragen die Hirsch-Fuchssche These auch nicht. Der Grundfehler der Interpretation Hirschs, in dem zugleich der eigentliche Grund für seine Aufnahme der Fuchsschen These beschlossen liegt, ist dieser, daß Hirsch den Redner über die Religion von Fichte her – ja fast als einen Fichteaner ansieht. Das ist jedoch nach den Darlegungen im Ersten Teil unserer Untersuchung eine Fehlinterpretation. Sie muß es sein, denn auch hier bewährt sich der methodische Grundsatz, den die Einleitung entwickelte, im Negativen, denn auch hier werden die Reden von außen her gedeutet. Bewertet man das Selbstzeugnis des Buches so, wie es bewertet sein muß, so kommt man zu anderen Ergebnissen auch in bezug auf das hier in Rede stehende Problem.

Pipers gewiß einseitige Darstellung sieht hier schon darum richtiger, weil sie dem sachgemäßen methodischen Ansatz näher steht. Piper sieht in den Reden »Äußerungen der Religion eines Menschen«, insofern sind sie »Selbstzweck«. Allerdings wird der »Bekenntnischarakter der Reden« damit zu eng gefaßt. Der Hinweis auf R 206 (das Reden der Steine) genügt nicht, um in Polemik gegen O. Ritschls These vom Exoterismus Schleiermachers planvolle Absichten in Rücksicht auf Anlage und Abzweckung des Buches zu leugnen[7]. Hier zeigt sich die Schwäche der Piperschen Darstellung, die darin liegt, daß die Beziehungen der Reden zur Zeit fast völlig außer acht gelassen werden.

2

Wir suchen auch an diesem Punkte mit Hilfe unseres methodischen Grundprinzips zum Ziel zu gelangen und fragen nach dem Selbstzeugnis der Reden. Da ergibt sich, daß Diltheys Ansicht dem wahren Tatbestand doch am nächsten liegt. Ein »Anlaß« zur Abfassung der Reden in dem Sinne, in dem man allgemein nach ihm fragt, existiert in der Tat nicht: *»Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzwecke gemäß oder aus irgend einem willkürlichen oder zufälligen Grunde ...«* (R 5).

6. Die zeitliche Distanz: 1793/94 Kants Religion – 1798 Fichtes Aufsatz bedingt natürlich einen Unterschied in der Bewertung als konkreter Anlaß; doch fehlt jeder Anhaltspunkt, die Fichtesche Schrift in direkte Beziehung zu den Reden zu setzen. – In Schleiermachers Tagebuch findet sich eine Bemerkung, die auf »das allgemeine Geschrei über den Atheismus« Bezug nimmt, erst aus der Zeit kurz vor Abfassung der Monologen (D 119, Nr. 41).

7. *Piper*, S. 1.

Gar keine Rede also davon, daß Schleiermacher in irgendeine aktuelle Debatte eingreifen möchte, indem er das Wort nimmt zu einem Gegenstande, der »von Philosophen und Propheten ... nach allen Seiten zur Genüge bearbeitet ist« (R 2). Seine Leser – denen im Buch angeblich eine Stellungnahme zu dem sie höchst bewegenden Atheismusstreit vorgelegt werden soll – sind überzeugt, »daß nichts Neues und nichts Triftiges mehr gesagt werden kann über diese Sache« – um die es nämlich dem Redner in Wirklichkeit geht. Und um deretwillen nicht nur, sondern von der getrieben er nun zur Feder greift. In immer sich wiederholenden Wendungen gibt der Redner den wahren »Anlaß« zu seinem Unternehmen an: *»Dies alles weiß ich, und bin doch von einer innern und unwiderstehlichen Notwendigkeit, die mich göttlich beherrscht, gedrungen zu reden ...«* (R 3).

Und weiter: »Es ist die innere und unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf ...« (R 5). »Eben dieser Gewalt liege ich unter, eben diese Natur ist auch mein Beruf« (R 14). Man wird den Zug, der durch diese Äußerungen geht, als »prophetisch« bezeichnen dürfen. Hier wird der Bekenntnis-Charakter des Buches am deutlichsten; aber dies Bekenntnis ist eben nicht »Selbstzweck«, es richtet sich an einen bestimmten Kreis. Die Trennung, die Piper hier vornehmen möchte, ist konstruiert. Denn nachdem der Redner von der ihn beherrschenden unwiderstehlichen Notwendigkeit zu reden gesprochen hat, fährt er im gleichen Federzug fort: »... und kann meine Einladung, daß gerade Ihr mich hören mögt, nicht zurücknehmen« (R 3). Er muß »unwillkürlich und gleichsam begeistert – denn er täte es, wenn auch niemand da wäre – das, was ihm begegnet ist, für andere darstellen ...« (R 11 f.). Die große Einsamkeit des Redners, der gar nicht das Gefühl hat, in einer geschlossenen Front zu kämpfen, kommt dabei deutlich zum Ausdruck in dem Wort, daß »sich die ganze Sehnsucht nach Mitteilung und Geselligkeit allein auf diejenigen« richte, »die ihrer (der wahren prophetischen Naturen) am meisten bedürfen« (R 14). An solche wendet sich auch Schleiermacher, wenn er nach dem fast leidenschaftlichen Bekenntnis zu seiner »Religion« fragt: »Wenn ich so von ihr durchdrungen endlich reden und ein Zeugnis von ihr ablegen muß, an wen soll ich mich damit wenden als an Euch?« (R 15).

Wenn es denn »Philosophen und Propheten« sind, die zum Thema das Wort zu nehmen pflegen, so kann kein Zweifel bestehen, zu welcher Klasse der Redner sich zählt. Abgesehen davon, daß ein Philosoph »aus vernünftigem Entschluß« heraus spricht, geht es ihm wohl um Mitteilung von Gedanken und Erkenntnissen, während der Redner seinen »Sinn« und seine »Begeisterung« mitteilen möchte (R 1). Es paßt zu dieser prophetischen Linie auch das hohe Bewußtsein des Neuen, das Schleiermacher in bezug auf seine Rede verrät: Es ist ein »seltener Geist«, den er zu beschwören unternimmt, er hat sich in seiner eigentümlichen Gestalt »wohl lange nicht blicken lassen[8]«.

8. R 39 f. u. ö. – *R. Otto* spricht in diesem Zusammenhang von »einer Art prophe-

Die Frage, warum Schleiermacher gerade zu der Zeit, da er die Reden entwarf, zur Feder griff, wird offenbleiben müssen. Eins zeigt jedoch die prophetische Linie des Buches vollkommen deutlich: daß von einem außerhalb seiner selbst bzw. seines Gegenstandes liegenden »Anlaß« nicht die Rede sein kann. Das Drängen der Freunde wie auch der losbrechende »Sturm philosophischer Meinungen« mögen einen gewissen Anstoß gegeben haben; mehr aber auch nicht. S. Eck hat bereits nachdrücklich auf den Herrnhutischen Grundzug in den Reden hingewiesen und im Blick auf Schleiermachers Erlebnisse und Erfahrungen in der Gemeine gesagt: »Der Moment, in dem ihn inmitten seiner ethischen Studien diese Erinnerung ergriff und überwältigte, ist die Geburtsstunde der Reden gewesen[9].« Eck geht dabei von der Feststellung aus, daß die Reden einen Einbruch rein religiöser Kundgebung in die ethischen Studien Schleiermachers bedeuten. Die Frage nach dem »Anlaß« der Monologen ist deshalb weniger von Interesse, weil hier eine gerade wissenschaftliche Entwicklung zu verfolgen ist, deren Richtung die relativ zahlreichen Vorarbeiten markieren. Aber es liegen für die Reden mindestens ebensoviel »Vorarbeiten« vor wie für die Monologen, nämlich in Schleiermachers zehnjähriger Predigtarbeit! Diese These wird das folgende Kapitel näher durchführen. Sie sei hier schon angeführt, um das Bild zurechtzurücken, wonach die Reden als ein überraschendes neues Element in der Denkarbeit des jungen Schleiermacher erscheinen. Erkennt man, daß sie nichts weniger sind als dies, so verliert die Frage nach dem »Anlaß« erneut wesentlich an Interesse. An Ecks Feststellung ist jedoch soviel gewiß richtig, daß das persönliche Moment in der Substanz der Reden, dessen Bedeutung durch den Hinweis auf die prophetische Linie noch wesentlich gehoben wird, aufs stärkste von Herrnhut her bestimmt ist: Die prophetische Linie als solche ist von dort aus zu verstehen. An wen als an die Brüder denkt Schleiermacher, wenn er das Bild der wahren Kirche in der IV. Rede zeichnet. In ihr aber gilt: »So verkündiget jeder, wo und wie er kann, das neue Heil, welches ihm aufgegangen ist ... Wer es weiß, wie die Religion wirkt, der findet es natürlich, daß sie alle reden; sie würden fürchten, daß die Steine es ihnen zuvor täten» (R 206). So erweist sich der Redner gerade auch in seiner prophetischen Art als »ein Herrnhuter ..., nur von einer höhern Ordnung«. Dazu treten zahlreiche Einzelzüge, z. T. von wesentlichem Gewicht, die denselben Ursprung haben. Besonders Otto und Wehrung haben neben Eck hierauf bereits in Untersuchung einzelner Momente hingewiesen. Eck hat insbesondere auf die Herkunft des Individualitätsgedankens aus

tischen Selbstgefühles« (Redenkommentar, S. XXXIV). – Bemerkenswert, daß auch *Fr. Schlegel* diesen Zug teils positiv, teils aber auch negativ als zu laute Subjektivität des Redners empfand.

Vergleiche zu diesem ganzen Zusammenhang die Bemerkung von *Nigg:* »Der seelische Zwang ist nicht zu übersehen, er deutet auf eine Sendung hin« (S. 451).

9. *Eck*, S. 59.

den Herrnhuter Erfahrungen aufmerksam gemacht. Er unterscheidet sich von dem aristokratischen Individualitätsgedanken der Klassik und Romantik besonders durch die Beachtung der »kleinen Seelen« (R 94), wie Schleiermacher überhaupt den Sinn für das Kleine bei den Brüdern gewann[10]. Otto hat gezeigt, daß das »Gefühl des Überweltlichen«, das ja als starker Strom durch die Religiosität der Reden geht, seine erste deutliche Entwicklung als »sensus numinis« bei Zinzendorf findet[11]. Wehrung verweist auf Zinzendorfs Abgrenzung des Religiösen gegen das Moralische, bemerkt, daß auch »Gefühl und Anschauung« bei ihm bereits erscheinen und das persönliche wie das erotisch-mystische Element der Reden bei dem Begründer der Gemeine ihr Vorbild haben[12]. Es mag überdies auf den gelegentlich wohl schon bemerkten typisch Herrnhutischen Zug aufmerksam gemacht werden, daß der Redner bedeutenden Wert auf eine Art Bekehrung legt, die er in ganz pietistischen Wendungen bezeichnet: Er spricht von dem, »der so den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen kann vom Ursprung seiner Religion[13]« und sieht ein ernstes Argument gegen die natürliche Religion darin, »daß ihre echtesten Verehrer nicht einmal mögen, daß die Religion des Menschen eine eigene Geschichte haben und mit einer Denkwürdigkeit anfangen soll« (R 273).

In seinem Lebenslauf, den er fünf Jahre vor Abschluß der Reden niederschrieb, erwähnt er als Herrnhuter Erbe die »Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion«, die ihn leicht zu einem »Schwärmer« (vgl. die Religionsbriefe) gemacht haben könnte. Als besonders wichtig hebt er hervor, daß er seine »Denkungsart« ansehen könne »als das Resultat und den Abdruck meiner eigenen Geschichte[14]«. Erinnert man sich, daß Schleiermacher zeit seines Lebens den Wert und die Bedeutung Herrnhuts für seine religiöse Haltung und Stellung hoch eingeschätzt hat, so wird man dieses Element gerade im Zusammenhang mit der prophetischen Linie der Reden entsprechend bewerten.

3

Auch im Verhältnis des Redners zu seinen Lesern und in der Weise, wie er über Art und Erfolg seines Unternehmens denkt, zeigt sich schließlich dieser »prophetische« Zug[15]. Wenn Schleiermacher den Erfolg seiner eigenen Bemühungen

10. R 228. – *Eck*, S. 31, der auch auf die wichtigsten Briefstellen zum Beleg verweist.
11. *Otto:* SN, S. 4 ff.
12. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 9 ff.
13. R 268. – Vgl. die charakteristische Erläuterung 10 zur Fünften Rede.
14. Br 1, Bd. I, S. 7.
15. *Flückiger* urteilt: »Der Redner, der zugleich ein Prediger ist, will seine Hörer nicht nur mit einer Sache bekanntmachen, sondern er will sie auch für diese Sache gewinnen. Die ›Reden‹ sind eine Verkündigung, nicht eine wissenschaftliche Beschreibung der romantischen Weltansicht« (S. 56). – Wobei wir hinzufügen müssen: Wenn das

bedenkt, so weiß er nichts, was ihm einen guten Ausgang weissagen könnte (R 1). Das schon mehrfach hervorgehobene Motiv vom Glauben, der nicht jedermanns Ding sei, tritt hervor und verbindet sich mit der Erkenntnis, daß die Gebildeten dem Anliegen des Buches besonders fern stehen. So muß der Redner vermuten, daß seine Worte »traurig ... zurückkehren, ohne verstanden zu sein« (siehe schon S. 29 ff.). Er fügt hinzu: »Nicht neu ist mir dieser mißlingende Ausgang. Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt« (R 135). Doch in der Erkenntnis, daß diese Grenze seiner Bemühungen in der Natur der Sache liegt, denn »das Innere eines Menschen kann nicht das Werk des Anderen sein[16]«, verschmäht der Redner »stolz jeden fremden Reiz, jedes gewalttätige Verfahren, beruhigt in der Überzeugung, die Stunde sei noch nicht da« (l. c.) – bei denen, die ihn nicht hören wollen.

Jeden Versuch, seiner Darlegung auf welche Weise auch besonderen Nachdruck zu verleihen, mit anderen Worten jeden Bekehrungsversuch, lehnt er ab[17]; »nie werden wir versuchen, unsere Religion aufzudringen« (R 136). Denn er kennt die notwendige Schranke »alles Lehrens und absichtlichen Bildens in diesen Dingen« und es liegt ihm fern, irgend jemand irgendwie »absichtlich oder kunstmäßig dazu bilden« zu wollen (R 141 f.).

Aber diese Einsicht in die Grenze eigner Bemühung ist nicht des Redners letztes Wort. Sondern sie verbindet sich mit dem Wissen darum, daß »Proselyten zu machen« sehr tief im Charakter aller Religion liege; »wer die seinige mitteilt, kann gar keinen anderen Zweck haben« (R 49, vgl. 134). Es gibt zu diesem Behufe auch kein anderes Mittel als das bekenntnishafter Mitteilung. Dann ist es nicht eigentlich der Redner mehr, sondern das »Universum«, welches er »ausspricht« (R 182), das in der Rede wirkt nach dem Grundsatz (R 143): »*Das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer ...*«

Darum kann sich Schleiermacher über die Grenze seiner Bemühungen hinwegsetzen, denn nun ist er »der Kraft des Gegenstandes gewiß, der nur freigemacht werden durfte, um auf Euch zu wirken« (R 237).

Wehrung sieht in diesem Satz die glückliche Verbindung des behauptenden und beweisenden Gesichtspunktes ausgesprochen[18]. Damit ist der methodische Gehalt treffend interpretiert. Doch mag es ebenso angemessen scheinen, hier eine präzise Formulierung für die prophetische Linie der Reden zu finden. Denn

heißen soll, Schleiermachers »Verkündigung« habe die »romantische Weltansicht« zum Inhalt, dann halten wir dies für eine Fehlinterpretation.

16. Br 2, Bd. I, S. 287; vgl. R 138 f., 135.

17. *Wendland* und *Trillhaas* haben darauf hingewiesen, daß Schleiermacher nie ein Bekehrungsprediger gewesen ist.

18. *Wehrung:* Methode, S. 108. – Vgl. dazu GL 1, § 1, 3, und u. a. *Brunner*, S. 139. – Zu Vergleich und Unterscheidung Schleiermacher–Fichte siehe Atheismusstreit, S. 122 f., auch Anweisung, S. 131.

letzten Endes werden Behauptung wie Beweis ja dem »Universum« überlassen, das der Redner »ausspricht«.

Diese ganze Grundhaltung, von der das Buch erfüllt ist, kann nur möglich sein, wenn sich der Redner selbst von einer Wirklichkeit bestimmt sieht, die mehr ist als nur ein Gedanke oder eine Entdeckung, die er gemacht hat. Offenbar beherrscht ihn die Überzeugung, nicht für sich selbst zu stehen und zu reden. Die prophetische Linie stellt also aufs neue die Frage nach der Bindung, aus der heraus der Redner spricht, und nach der Wirklichkeit, für die er »endlich ein Zeugnis ablegen muß«.

II. Der Prediger

1

Von Anfang an präzisierte sich die Frage nach der Stellung der Reden zum Christentum in der Frage nach dem Verhältnis des Redners über die Religion zum Prediger Schleiermacher. An diesem Punkte erhob schon der Hofprediger Sack die persönlich wie sachlich schärfsten Vorwürfe. Und in Schleiermachers Antwort ist denn auch gerade die Stelle, an der er sich am stärksten engagiert zeigt, die, an der er feststellt, er halte »den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses tugendhaftes und ernstes Gemüt würdig ausfüllen kann[1]«. In der Tat liegt die entscheidende Wendung in Schleiermachers Entwicklung zwischen der Drossener Zeit, da er noch am 18. November 1789 an Brinkmann schrieb: »Beinah hätt ich einmal aus Unmut den verzweifelten Streich begangen zu predigen« – und seiner Zeit in Schlobitten, da er nicht nur zu predigen begann, sondern auch, wie der Briefwechsel mit Vater und Onkel ausweist, in der Predigt die Aufgabe seines Lebens zu ahnen anfing[2]. Daß auch der Redner diese seine Lebensaufgabe nicht verleugnete, hat er nicht nur nachträglich behauptet. Er beginnt ja sein Buch damit, daß er die Stellung des echten Geistlichen klärt. Man pflegt den Eingang der Reden zwar durchgehend entgegengesetzt zu deuten: So wie der Redner den Kirchenglauben gleichgültig beiseite lasse[3], so ver-

1. Br 1, Bd. III, S. 277 f., 284.

2. Brinkmannbrief: Br 1, Bd. IV, S. 35. – Zur Drossener Zeit siehe besonders *Haym:* RomSchule, S. 462, und *Wendland*, S. 46 ff. – *K. Barth* weist nachdrücklich darauf hin, daß Schleiermacher sich der schwierigsten Situation, in der ein Theologe sich als Theologe zu bewähren hat, nicht entzogen habe: der Situation auf der Kanzel – daß er hier im Gegenteil seinen besonderen Auftrag sah. Barth nennt dies ein wesentliches Indizium dafür, »daß Schleiermacher jedenfalls *auch* christlicher Theologe gewesen ist« (Theologiegeschichte, S. 382 ff.).

3. Siehe *Wehrung:* Schleiermacher, S. 108 f.

leugne er auch sein kirchliches Amt. Selbst O. Ritschl schließt sich diesem fast kanonisch gewordenen Urteil an, wenn er von dem Redner behauptet: »Er verleugnet eben mit Absicht um des Berufs willen, der ihn zu den gebildeten Verächtern reden heißt, durchaus und auf allen Punkten seine Stellung als christlicher Prediger, die jenen ein Hindernis sein mußte, dasjenige anzunehmen, was er ihnen sagte[4].« Es erweist sich hier, daß Ritschl den »exoterischen« Charakter des Buches noch zu einseitig und eng faßt. Denn in Wirklichkeit ist ja dies das Auffallende, daß Schleiermacher sich sofort am Eingang des Buches (R 3 ff.) ausdrücklich zu seinem Stande bekennt, obwohl er nicht zu befürchten braucht, daß seine Sprache oder die Lobsprüche der Zunftgenossen ihn verraten hätten. Warum bekennt er sich als »Mitglied dieses Ordens« der »Virtuosen der Religion«? Weil er dem Vorurteil der Gebildeten, daß ein Geistlicher zum Thema »nichts Triftiges« vorzubringen habe, gerade keine Konzession zu machen gedenkt, sondern darüber, es »wie billig verachtend«, hinweggeht. Freilich hat er Grund, den Charakter, der den »wahren Priester des Höchsten« auszeichnet (R 12), klarzustellen in Abgrenzung gegen Begriffe und Gestalten, die das wahre Priestertum nur kompromittieren. Er gehört nicht zu denen, »welche sich Eures Vertrauens schon längst unwürdig gemacht haben als solche, die nur in den verwitterten Ruinen des Heiligtums am liebsten wohnen«. In deren »Hilferufe« und ihre »altgläubigen und barbarischen Wehklagen« stimmt der Redner auch nicht ein. Insofern nun diese Züge charakteristisch sind für den »großen Haufen« der Zunftgenossen, verleugnet Schleiermacher allerdings seinen Stand völlig. Doch der Zusammenhang, in dem dieser vielberufene Satz steht, läßt bei genauerem Zusehen keinen Zweifel, was mit dem »Stand« gemeint sei, der hier verleugnet wird. Gemeint ist ein Priestertum im Kastensinne, dessen Vertreter deutlich gezeichnet und dessen Haltung unmißverständlich charakterisiert wird: »Die ihm erwünschten Vorurteile sollen uns nicht hindern, und seine heilig gehaltenen Grenzsteine alles Fragens und Mitteilens sollen nichts gelten zwischen uns[5].« Die Konsequenz des Gedankens führt zu einer Art allgemeinen Priestertums, und diese Folgerung spricht der Redner auch aus, wenn er fortfährt: »Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht ...« Gerade darin bewährt sich sein »allgemeines Priestertum«. Er redet nicht amtlich. Er kann auf das kirchliche Imprimatur nicht rechnen. Und doch hält er die Solidarität aufrecht. Die »Zufälligkeit« seines Standes ist ihm wichtig genug, erwähnt zu werden, obwohl er auch weiß, welche Schwierigkeiten seiner Aufgabe daraus erwachsen können. Hierauf ist der Akzent zu verlegen. Die Richtigkeit dieser Deutung findet ihre Bestätigung an einer späteren Stelle, die sich deut-

4. O. *Ritschl:* Christentum, S. 21.

5. R 5. – Vergleiche die interessante Parallele in einem Rezensionsentwurf des Dritten Tagebuches (D 132): »Im Teller besonders die Vorurteile, die der Prediger von seinem Stande bedenken solle« (Nr. 75).

lich auf R 4 zurückbezieht, indem sie wieder von den »religiösen Virtuosen« redet und nun in klaren Worten das Bekenntnis des Redners zu diesem Stand ausspricht: *»Wenn nun ich, der ich im Namen der religiösen Virtuosen und für sie rede ...«* (R 205).

Daß der Prediger Schleiermacher an einer ganzen Reihe von Stellen im Buch klar sichtbar hervortritt, gibt der These eine weitere Stütze und soll daher wenigstens angedeutet sein. In der Vierten Rede wird gerade Stellung und Aufgabe des Predigers mit Aufmerksamkeit behandelt, und unverkennbar ist es ein feines Selbstporträt, das Schleiermacher an der Stelle gibt, wo er den »anerkannten Priester der Religion« schildert, dessen Leben seine eindrucksvollste Verkündigung sein soll[6]. Ausführlich entwickelt er eine Lehre von der Predigt (R 181 f.), und die Schranke, vor die der Prediger sich immer gestellt sieht, kommt deutlich zur Aussprache, wenn er sagt (R 140): »Unsere Meinungen und Lehrsätze können wir anderen wohl mitteilen, dazu bedürfen wir nur Worte und sie nur der auffassenden und nachbildenden Kraft des Geistes: aber wir wissen sehr wohl, daß das nur die Schatten unserer Anschauungen und Gefühle sind ...« Ebenso wird man den sehr persönlichen Ton nicht überhören können, in dem der Prediger und Seelsorger vor und an Gebildeten wie Ungebildeten von dem immer sich erneuernden »mißlingenden Ausgang« seiner Verkündigung spricht (R 135). Daß schließlich in dem Worte, es sei »ein eigener Genuß, kleinen Seelen zu diesem Moment (der Lebenserfüllung) zu verhelfen« (R 94), der Charité-Seelsorger hörbar werde: diese schon in früherem Zusammenhang geäußerte Vermutung erhält eine Stütze, wenn man Schleiermachers Antrittspredigt in der Charité zur Stelle vergleicht[7].

Es bleibt noch übrig zu zeigen, daß nach dem Zeugnis der Reden das Buch selbst nicht nur mit der Verkündigung des Predigers Schleiermacher vereinbar ist, sondern Teil dieser Verkündigung sein will. Am deutlichsten wird dies ausgesprochen an der Stelle zu Beginn der Ersten Rede, da die zwei Arten von »Mittlern« nebeneinandergestellt werden (R 9 ff.). Auf der einen Seite die »Helden, Gesetzgeber, Erfinder, Bezwinger der Natur, gute Dämonen« – auf der anderen Seite stehen die Gesandten der Gottheit, von denen in erhöhtem Maße gilt, sie »rüstet sie aus mit wunderbaren Gaben, ebnet ihren Weg durch ein allmächtiges Wort und setzt sie ein zu Dolmetschern ihres Willens und ihrer Werke ...« Ein solcher Mittler muß »nach jedem Ausfluge des Geistes ins Unendliche den Eindruck, den es ihm gegeben hat, hinstellen außer sich, als einen mittelbaren Gegenstand in Bildern oder Worten ... und er muß also auch unwillkürlich und gleichsam begeistert ... das was ihm begegnet ist, für andere darstellen, als Dichter oder Seher, als Redner oder Künstler«. Die Beziehung auf den Redner über die Reli-

6. R 227 ff.; vgl. die Parallele im 2. Unvorgreiflichen Gutachten (WTheol, Bd. V, S. 133 f.) und auch in Novalis' Blüthenstaub: *Heilborn,* Bd. II, S. 20 (S. 5).

7. Pr VII, S. 367 ff.; vgl. besonders S. 371.

gion und sein Unternehmen ist nicht zu verkennen, der weitere Zusammenhang der Stelle erhellt sie noch deutlicher. Ebenso sind die Anklänge an die Darstellung echten Priestertums deutlich genug. Die Beziehung wird evident durch den Kernsatz: »Ein solcher ist ein wahrer Priester des Höchsten ...« – Es ergibt sich somit als erstes Resultat: daß der Prediger Schleiermacher in den Reden sich keineswegs verleugnet, vielmehr eben als Prediger das Wort ergreift und die Reden selbst als ein Stück der Verkündigung ansieht, die ihm als einem Geistlichen im echten Sinn aufgetragen ist.

2

Im Brief an die Schwester vom 20. Dezember 1800 gibt Schleiermacher als Anlaß zur Herausgabe seiner Ersten Predigtsammlung »verschiedene sich von mir verbreitende Meinungen« an, die man nicht so sehr auf seine Lebensführung und seine ethischen Grundsätze allgemein, vielmehr auf seine theologische Stellung wird beziehen müssen. Denn Inhalt wie Auswahl der Predigten zeigen, daß sie trotz unzweifelhafter Bezugnahme auf die ethische Position doch in erster Linie das Verhältnis des Predigers zum Redner über die Religion klären möchten[8]. Wendland hat das Verdienst, zuerst auf die engen Beziehungen zwischen der 11. Predigt und wichtigen Gedankengängen der Reden hingewiesen zu haben[9]. Dieser Umstand gewinnt wesentlich an Gewicht in Verbindung mit der auf Grund der Predigtentwurfbücher[10] ziemlich sicher zu treffenden anderen Feststellung, daß diese Predigt über »Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott« vom 2. November 1800 die nach Entwurf und Ausführung jüngste Predigt der Sammlung darstellt; vielleicht die einzige, die erst nach dem um Michaelis gefaßten Entschluß zur Herausgabe in dieser Form konzipiert wurde[11].

Ein Vergleich mit den Nachlaßpredigten des VII. Bandes sowie auch mit den erhaltenen Predigtentwürfen zeigt, daß die Erste Sammlung keineswegs ihrem

8. Gegen *Wehrung*, Schleiermacher, S. 274. – Die Briefstelle: Br 2, Bd. I, S. 191.

9. *Wendland*, S. 97 ff.

10. Im Literatur-Archiv zu Berlin. – Siehe die Beschreibung des Konvoluts aus der Landsberger Zeit bei *Meisner*, S. 73.

11. Erster Entwurf zum gleichen Thema vom 27. Juli 1800 (Beilage II).

Predigt Nr. 10 über »Die Grenzen der Nachsicht« wurde am 16. November 1800 gehalten, doch nur »mit einig. Abänderung« nach einem Entwurf vom 31. August des Jahres. – Da mit dem 2. November die ausgeführten Entwürfe abbrechen, besteht auch die Möglichkeit, daß die allein undatierbare Predigt Nr. 6 »Wozu wir denen verpflichtet sind, die unseren Wandel beobachten« in der Zeit der Ausarbeitung der Sammlung entworfen und ohne aufgezeichneten Entwurf sogleich niedergeschrieben wurde. Hier läge dann ein Argument dafür vor, daß auch das von *Wehrung* in den Vordergrund gestellte Motiv zur Herausgabe der Sammlung nicht fehlt; dies soll auch gar nicht bezweifelt werden.

besonderen Absehen zuliebe den Rahmen der gesamten Predigtarbeit Schleiermachers verläßt. Es rechtfertigt sich, die Beziehung, die Schleiermacher ausdrücklich zwischen den Predigten der Sammlung und seinen Reden gesetzt haben möchte, auf seine ganze Predigtarbeit zu erweitern. Den Einzelnachweis für die Berechtigung solcher Erweiterung werden die beizubringenden Parallelen geben.– Die These, daß in Schleiermachers früher Predigt die Vorarbeiten zu den Reden zu sehen sind, erhält damit eine weitere Stütze[12].

Charakteristisch ist das Auswahlprinzip, das Schleiermacher für die Predigten der Ersten Sammlung in der Vorrede angibt. Am liebsten hätte er »das ganze Bändchen der Bestreitung solcher religiösen und besonders moralischen Vorurteile gewidmet, über welche man sich selten oder meiner Meinung nach nicht auf die rechte Art von der Kanzel verbreitet«. Diese »Polemik« ist bezeichnend wie für den Redner so auch für den Prediger. Wendet sich die Polemik der Reden in erster Linie nach außen, gegen die Verächter der Religion, so die der Predigten nach innen, gegen die »religiösen und besonders moralischen Vorurteile«. Man wird dabei nicht übersehen, daß auch in den Reden sich ein gutes Teil dieser inneren Polemik findet und wird sich gleichzeitig erinnern, daß das Programm einer solchen doppelten Polemik in der Fünften Rede als charakteristisch für das Christentum ausführlich entwickelt wird (R 294 ff.). Dies Programm der Reden in seiner inneren Verbindung von Polemik nach innen und Apologetik nach außen bezeichnet von Anfang an die eigentümliche Haltung des Predigers Schleiermacher. Am 17. p. Tr. 1794 predigt er über Luk 18, 9 ff. und entwickelt im Eingang der Predigt diese doppelte Haltung seiner Verkündigung: »Je gewöhnlicher die Geringschätzung der Frömmigkeit wird, desto notwendiger ist es, die wahre von der falschen zu unterscheiden« (handschriftlich). Darum legt Schleiermacher als Prediger großen Wert auf die Unterscheidung wahrer und falscher Frömmigkeit, Religion, Gottesverehrung. Denn »Überall gibt es eine Gottesverehrung, aber sehr oft liegen falsche Ideen dabei zu Grunde[13]«. In der 12. Predigt »Der Wert des öffentlichen Gottesdienstes« tritt diese Linie innerhalb der Sammlung am klarsten hervor. Es ist eine Grundlinie der Schleiermacherschen Verkündigung überhaupt, die Predigten und Reden hier verbindet. Dabei sei anmerkungsweise auf den nicht unwichtigen Umstand hingewiesen, daß auch der Prediger ganz allgemein im Namen »der Religion« bzw. der Frömmigkeit zu reden pflegt, worunter er, dem Predigtstil seiner Zeit folgend, Christentum bzw. christliche Frömmigkeit verstanden wissen will[14].

12. Gegen *A. Ritschl*, S. 3. Vgl. zum Problem *Trillhaas*, S. 4. – *Haym* sah in Rom-Schule, S. 490, noch keine Beziehung Reden – Predigten, in seiner Rezension über Diltheys Werk aber macht sich eine Änderung seiner Stellung bemerkbar.

13. Entwurf am 18. p.Tr. 1797 über Mt 22 (handschriftlich).

14. Siehe *Wehrung:* Schleiermacher, S. 276, und *Wendland*, S. 64, die auch hier freilich gern den Prediger nach dem Redner interpretieren möchten, statt umgekehrt.

Nun hat sich in verstärktem Maße das Interesse der Forschung dem Problem zugewendet, das mit dem Verhältnis der Predigten zu den Reden im einzelnen gestellt ist. Konnte der Hofprediger Sack noch gar keine Beziehung entdecken, der jüngere Spalding höchstens ein sehr lockeres Verhältnis annehmen[15], so haben in neuerer Zeit besonders Wendland, Wehrung und auch Trillhaas das Problem beachtet. Wehrung hat mit großer Sorgfalt in seinem jüngsten Schleiermacherbuch eine Reihe wichtiger Einzelbeziehungen aufgedeckt. Eigentümlich ist jedoch, daß auch an dieser Stelle der Ansatz O. Ritschls wenig oder gar nicht weiterverfolgt wird, wonach nicht nur der Redner, sondern auch der Prediger sich eines »Exoterismus« bedient, also zuerst einmal grundsätzlich nach dem Verhältnis dieser beiden Formen gefragt werden müßte. O. Ritschl selbst gibt zu dieser Frage nicht mehr als einige kurze Andeutungen. Er bemerkt, daß inhaltliche Verkündigung wie formaler Exoterismus der Predigten auf höherer Ebene liegen als Gestalt und Gehalt der Reden. Der Exoterismus der Predigten setzte schon einen inneren Austausch voraus, während die Reden ganz nach außen sprechen. Und inhaltlich wollten die Reden ja eine Menschheitsreligion empfehlen, während die Predigten christliche Verkündigung bieten wollen[16]. Es ist schon in früherem Zusammenhang festgestellt worden, daß diese zweite These O. Ritschls auf einem Irrtum beruht. Hier sieht Wendland wesentlich richtiger, wenn er in den Reden eine stärkere Betonung des spezifisch Christlichen und überhaupt mehr weiterführende Ansätze findet als in den Predigten[17].

Unabhängig hiervon besteht die erste These O. Ritschls zu Recht. In gewissem Sinne liegt in den Predigten ein höherer Exoterismus vor, eine Ausdrucksform, die sowohl dem Gegenstand als auch dem Verkünder selbst näherliegt. Es ist doch bemerkenswert, daß gerade die Brüder Schlegel diesen Unterschied zu den Reden sofort bemerkten[18]. Friedrich ist geneigt, die Predigten für des Freundes »bestes Werk« zu halten: »Sie sind so voll Ruhe und frei von jedem Schein von Gezwungenheit.« Wir haben bereits bei der Behandlung von Schleiermachers Apologetik (s. S. 22 ff.) darauf hingewiesen, daß man in den Predigten, wenn überhaupt irgendwo, von Esoterismus reden könne. Denn der Prediger spricht ja so, »als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche« (Vorrede); darum liegt es »in der Natur dieser Vorträge, welche an einen bestimmten Kreis gerichtet ... sind, welche an vorbereitete und zur Andacht schon gestimmte Gemüter gelangen[19]«, daß hier in besonderer Weise geredet werden kann. Wir

15. Br 1, Bd. III, S. 346. 16. *O. Ritschl,* Christentum, S. 25 f.

17. *Wendland,* S. 149 f. – *Lütgert* macht darauf aufmerksam, »daß Schleiermachers Predigten, die für Sack verständlicher waren als seine Reden, den jungen Claus Harms enttäuschten« (Bd. II, S. 97). Dies ist ein aufschlußreicher Hinweis auf die Verschiedenheit von Schleiermachers Exoterismus in Predigten und »Reden«.

18. Romantiker-Briefe, S. 370. – Auch das Urteil des Literarhistorikers *Haym* weist in dieselbe Richtung (RomSchule, S. 397).

19. Pr I, S. 173.

zitierten bereits in anderem Zusammenhang die charakteristischen Wendungen: »... und aus eigener Erfahrung, setze ich voraus, kennen wir dagegen den seligen Zustand eines von frommen Gefühlen durchdrungenen und sich ihrer immer bewußten Herzens« – »meine Überzeugung, welche ich gern ... in euch allen hervorbringen oder noch lieber nur erneuern und befestigen möchte« – »ich höre auf zu bezeichnen was ich meine, jeder Christ muß das aus Erfahrung kennen[20].«

Trotzdem: auch in den Predigten muß exoterisch gesprochen werden, wie denn der Prediger Schleiermacher den Grundsatz formulierte: »Wir können nicht anders als menschlicher Weise von Gott denken und reden[21].« Das ist ja der unerläßliche »Anthropomorphismus«, von dem das »Sendschreiben über die Reden« spricht. Der Unterschied, der Predigten und Reden hier trennt, liegt zunächst ganz selbstverständlich auf dem Gebiete des sprachlichen Ausdruckes. Wird in den Reden zunächst fast gar nicht, dann nur vorsichtig von »Gott« gesprochen, so hört man in den Predigten nichts vom »Universum«, aber der Gottesbegriff wird unbefangen angewendet. Es wäre unrichtig, diese terminologischen Verschiedenheiten besonders hoch zu bewerten. Wiederum zeigt das »Sendschreiben über die Reden«, daß Schleiermacher hier einen sekundären Zug sah, der sachliche Unterschiede nicht zu bedingen braucht. Daß mit der verschiedenen Terminologie auch verschiedene Gedankenfärbung sehr leicht, ja fast notwendig verbunden ist, bleibt festzuhalten; Senft sagt mit vollem Recht: »... in Wirklichkeit bringen seine Begriffe überall viel mehr Inhalt mit, als gut ist[22]«. Aber schon ein so auffallendes Beispiel wie die Gegenüberstellung von »Universum« und »Gott« zeigt, wie wenig grundsätzlich diese Differenzen bei Schleiermacher wirken. Im Kapitel »Universum« sind die Verbindungen von diesem Begriff zur Gottesvorstellung gezogen worden. Und treffend spricht Wendland von der »Universum-Stimmung«, die sich umgekehrt trotz theistischer Formulierungen in den Predigten merkbar macht, in denen Gott und Welt immer eng aufeinander bezogen, nicht aber mit der sonst üblichen Schärfe getrennt werden[23].

Man wird im Rahmen des terminologischen Problems auch einmal den Akzent darauf legen müssen, daß vom Standpunkt sprachlichen Ausdrucks und gedanklicher Durchführung aus gesehen der Exoterismus der Reden dem der Predigten gegenüber im Vorteil ist. Mit ihrer begrifflichen Bildung geben die Leser der Reden dem Verfasser ein auf seinen Gegenstand zwar noch kaum angewendetes, doch präzises formales Instrument an die Hand. Sie allein vermögen auch, sich über den gemeinsamen Standpunkt zu erheben. Und bringen sie schon nicht wie die Predigthörer ein zur Andacht gestimmtes Gemüt mit, so doch die Fähigkeit, »den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens« nicht zu scheuen; darum kann der Redner vor ihnen innerste Zusammenhänge und höchste Gründe ausbreiten (R 19 f.). Auch hat Schleiermacher, wie er einige Monate vor

20. Pr I, S. 180, 55. – Bd. VII, S. 209.
21. Pr I, S. 97.
22. *Senft*, S. 38.
23. *Wendland*, S. 67 f., 93.

Abfassung der Reden an die Schwester schreibt, ein starkes Gefühl davon, »wieviel man leisten und um wieviel eindringlicher man reden kann, wenn man vor einer gleichartigen nicht allzu gemischten Versammlung redet[24]«. Die in den Reden immer wieder erhobene Forderung nach einer Personalgemeinde hat hier ihren Grund: Ermöglichung eines »höheren« Exoterismus (R 209, 220, 222, 224). Für den jungen Prediger war dies nicht mehr als ein frommer Wunsch. Man kann jedoch sagen, daß er in den Reden zum erstenmal zu einer Art von Personalgemeinde gesprochen hat.

Aber die Verschiedenheit zwischen dem Exoterismus der Predigten und dem der Reden geht noch tiefer als nur in den Unterschied der Terminologie, und die in den Reden zum Unterschied von den Predigten gegebene Möglichkeit systematischer Darstellung vom »Mittelpunkt« aus. Zunächst ist auch hier die übliche These von der höheren Ebene der Predigten einzuschränken. Während Schleiermacher in den Reden seine ganz persönlichen Ansichten ziemlich ungehindert zur Aussprache bringen kann bei aller Rücksicht auf Gedanken und Vorstellungen seiner Leser: so betont er an mehr als einer Stelle des Buches, daß ihm dies als Prediger nicht in gleichem Maße möglich sei. Denn die Predigthörer, mit denen man es in der gegenwärtigen Kirche nun einmal zu tun hat, »setzen vielmehr den Äußerungen seiner Individualität Schranken auf allen Seiten und begehren, daß er ihnen vornehmlich Begriffe, Meinungen, Lehrsätze, kurz statt der eigentlichen Elemente der Religion Abstraktionen darüber ins Licht setzen soll« (R 198). Ihr Verlangen betrifft also zunächst gar nicht das Esoterische, die »Elemente«, sondern einen ganz bestimmten gewohnten Exoterismus. Will der Prediger von ihnen verstanden sein, bleibt ihm nur die Möglichkeit, an diesen Exoterismus anzuknüpfen. Daran muß man sich erinnern, wenn man in der Predigtart und Ausdrucksweise des jungen Schleiermacher erstaunlich viel traditionelle Elemente findet, die zu dem revolutionären »Subjektivismus« der Reden scheinbar nicht passen wollen[25].

Dieser traditionelle Predigt-Exoterismus geht über das formale Element wesentlich hinaus. Gerade darin hat man seit je die Hauptschwierigkeit empfunden. Kann schon der religiöse Gehalt nie ganz rein dargeboten werden, so wählen Prediger und Redner auch noch einen ganz verschiedenen Ausgangspunkt. Für beide gilt: »so ist es in der Tat kaum ein frommer Betrug, sondern eine schickliche Methode, bei dem anzufangen und um das besorgt zu scheinen, wofür der Sinn schon da ist ...« (R 49). Die Gebildeten leben in Philosophie und Ästhetik. Welcher Ausgangspunkt sich für den Redner hieraus ergibt, ist im

24. An die Schwester. Am 23. Mai 98. Br 2, Bd. I, S. 107.

25. *Wehrung*, Schleiermacher, S. 300, nennt als die wichtigsten unterscheidenden Züge: »Es fehlt in den Predigten begreiflicherweise alle Ästhetisierung der Religion, es fehlt ebenso alles Pantheistische ... Andrerseits findet das Überschwengliche, das aus dem Gleichgewicht Bringende, Staunen Erregende keinen so lebhaften Ausdruck.«

ersten Teil der Untersuchung dargelegt worden. Doch gerade der Grundansatz, auf den der Redner an der zitierten Stelle seine Leser führen möchte: die betonte Trennung des religiösen Eigenbezirks von allen anderen Gebieten – jener berühmte »schneidende Gegensatz« – gerade dieser Grundansatz ist philosophisch für ihn ebenso notwendig wie für den Prediger in dieser Form ganz unmöglich. Vielmehr, wenn der Prediger an das anknüpft, »wofür der Sinn schon da ist«, so geschieht es in der Weise, daß er in die aufgeklärte Predigttradition seiner Zeit eintritt. Wieder ist es Wendland, der, wie früher schon bemerkt, über die Predigten des jungen Schleiermacher urteilt: »Man wird diese Predigten im ganzen zu der Geistesrichtung einer edlen Aufklärung rechnen[26].« Wendland zieht hieraus freilich den Schluß, daß Beziehungen zu den Reden kaum zu erkennen seien. Hier urteilt Wehrung weit richtiger, wenn er an Wendland anknüpfend das Verhältnis von Predigt und Reden auf die Formel bringen möchte, daß in diesen vor allem das Herrnhuter Erbe Schleiermachers fortwirke wie in jenen das der Aufklärung[27]. Man wird dies summarische Urteil doch cum grano salis nehmen, Wehrungs Bemühungen um die Feststellung eines engeren Verhältnisses zwischen Predigten und Reden aber in vollem Umfang aufgreifen.

Daß besonders in den ganz frühen Predigten Schleiermachers beste Aufklärung sich zum Wort meldet, ist nicht zweifelhaft. Man vergleiche nur einen Passus wie diesen, der einer Landsberger Predigt vom Herbst 1794 entstammt[28]: »Wenn wir einen Menschen gewahr werden, der den heiligen Wahrheiten unserer Religion seinen Beifall nicht gibt, der keine Sendung Gottes an die Menschen glaubt, ja, der sogar die tröstliche Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens und die süße Hoffnung der Unsterblichkeit unseres Geistes von sich geworfen hat ...«

Die stehende Wendung »Tugend und Religion«, die Betonung des Berufs, das Wertlegen auf das Gewissen, die traditionelle Behandlung der Person Jesu: diese und manche andere Züge charakterisieren die bezeichnete Eigenart der frühen Schleiermacherschen Predigt. Man wird allerdings stärker, als es im allgemeinen geschieht, die Veränderungen beachten müssen, die im Lauf der Jahre eintreten. Diese Änderungen scheinen nicht so bedeutender Art, daß sie für das grundsätzliche Verhältnis der Predigten zu den Reden wichtig wären. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Schleiermacherschen Predigt im Jahrzehnt von Schlobitten bis zur Zeit der Reden und Monologen liegt also außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Sie würde jedoch nicht unfruchtbar sein. Nur auf zwei Punkte sei kurz hingedeutet. Die Behandlung des Gewissens ist zunächst ganz die traditionelle, doch wird dann auch in Schleiermachers Predigt die Wendung sichtbar, die in der ersten Auflage der Monologen auf eine so schroffe Formel

26. *Wendland*, S. 63 ff.; vgl. *Trillhaas*, S. 24.
27. *Wehrung*, Schleiermacher, S. 302.
28. Pr VII, S. 325.

gebracht wird: »Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr; es straft mich kein Gefühl, es braucht mich keines zu mahnen[29]«. Ebenso sieht man in der Behandlung der Gestalt Christi einen Wandel sich andeuten. Vermutlich in Reaktion gegen die Herrnhuter Heilandsverehrung, an welcher der Zögling des Barbyer Seminars einen wesentlichen Anstoß genommen hatte[30], ergeht sich der Prediger zunächst ganz in den üblichen Wendungen. Vielleicht ist es seine erste Predigt, in der er von dem Gesandten Gottes »eine feste Anleitung zur Tugend« und »ein durchgängig sicheres Vorbild im guten« erwartet: »Und es ist Christus, der uns dieses erhabene Beispiel gibt[31]«. Die Vorstellung Jesu als Vorbild und Lehrer geht dann weiter durch die frühen Predigten hindurch[32]. Doch tritt daneben immer stärker eine andere Linie hervor, die besonders in den Festpredigten sichtbar wird[33]. Schon in einer sehr frühen, vermutlich Schlobittener Weihnachtspredigt über den immer wiederkehrenden Text Gal 4,4 spricht Schleiermacher in zunächst noch ziemlich formelhaften Wendungen einen weiterführenden Gedanken aus: »Der unglückliche Mensch hatte auch seinen Zusammenhang mit Gott verloren ... Da schenkt uns Gott Christum, der uns alles wiederbringt, was wir verloren haben[34] ...« Christus erscheint also als Wiederhersteller der »Gemeinschaft des Menschen mit Gott«. Eine Osterpredigt, ebenfalls aus Schlobitten, betont die Bedeutung der Auferstehung Christi, und die Osterpredigt von 1794, an diese erste in manchen Zügen anknüpfend, zeigt Christus als Vorbild und Kraft zum Streit mit der Welt und zum Sieg des Glaubens[35]. In der ersten Sammlung findet diese Linie ihren Höhepunkt, wenn die Karfreitagspredigt (Nr. 3) »den Anfänger unseres Glaubens« verkündet und die Predigt über die Kraft des Gebets (Nr. 2) in deutlichem Anklang an die Vorstellungen der Reden darlegt, daß »Christus der Mittler geworden ist zwischen Gott und uns«. – Tritt also, ganz entsprechend der »Menschheits«-Linie der Reden, bei der Lektüre der frühen Predigten und Entwürfe Schleiermachers zunächst der junge Kenner des Menschenherzens und Menschenlebens im Prediger hervor, so zeigen sich doch auch hier bei genauerem Zusehen die einheitlichen, eigentümlich religiösen Grundströme[36].

Man kann nach allem bisher Ausgeführten Beziehung und Unterscheidung

29. M 36; die wichtigsten Belegstellen aus der 1. Predigtsammlung lese man bei *Wehrung*, Schleiermacher, S. 297–299 nach.

30. Davon klingt noch immer etwas nach im Brief an seine Frau vom 4. August 1832 (Br 1, Bd. II, S. 434).

31. Pr VII, S. 5 f.

32. Besonders fein Pr VII, S. 182 ff.; vgl. ferner S. 100; auch in der 1. Sammlung, z. B. Pr 1, S. 139: »So war und so lebte Christus, so laßt uns auch sein und leben.«

33. Zum besonderen Charakter der Festpedigten vgl. auch *Wendland*, S. 94 f., und *Trillhaas*, S. 3, 50, 67.

34. Pr VII, S. 64. 35. Pr VII, S. 77 ff., 238 f.

36. Insbesondere zeigt die entworfene Skizze, daß die Vergrößerung des Abstands

zwischen Predigten und Reden auf die kurze Formel bringen: Die Predigten zeigen die Religion im Leben, die Reden ihre Stellung in der geistigen Welt. Schleiermacher selbst sagt einmal in der Ersten Sammlung, daß in den Predigten »alles auf Erbauung und Anwendung fürs Leben berechnet ist[37]«. Die Klammer über beiden ist das Interesse für die Beziehung Religion – humanitas. Und vor allem die eine und selbe Religion des Predigers wie Redners, die einheitlich bei aller Verschiedenheit der Aussprache wie des Ausgangspunktes als Grundstrom wirkt[38]. Wenn Schleiermachers Freund Rienäcker mahnt, die Predigten zu studieren, wenn man die Glaubenslehre verstehen wolle[39], dann gilt eine entsprechende Mahnung auch im Blick auf das Verständnis der Reden.

3

Das Kernproblem im Blick auf die Inbeziehungsetzung von Predigten und Reden wird jedoch allgemein in der verschiedenartigen Behandlung und Bewertung des ethischen Bezirks gesehen. Zwar die allzu einlinige Ansicht, daß der Redner die Religion von der Ethik durch eine nicht zu rechtfertigende Abstraktion trenne, während der Prediger ganz im Stile der Aufklärung die Religion in Moral aufgehen lasse, steht kaum mehr zur Diskussion. Daß der Redner mit jener Deutung falsch interpretiert ist, wurde in früherem Zusammenhang gezeigt. Aber auch der Prediger wird neuerdings richtiger ausgelegt. Die »Beziehung des Sittlichen auf die Tiefe der Gesinnung«, die Haym schon in den Landsberger Predigten findet, geht durch die Predigtarbeit des ganzen Jahrzehnts hindurch. Diese Gesinnung war Frömmigkeit[40]. Wenn der Prediger den Eudämonismus ablehnt, so tut er es im Namen der Religion, die mit der Sittlichkeit innerlich geeint erscheint[41]. Für Predigten wie Reden gilt der Grundsatz, daß die Religion den ganzen Menschen und so auch sein sittliches Handeln erfasse. Am 6. p. Tr. 1795 predigt Schleiermacher über Mt 13,33 mit dem Thema: »Die Religion muß den ganzen Menschen beleben und regieren« (handschriftlich). Darum kann es

zwischen Christ und Christus schon in der besprochenen Periode einsetzt (*Wendland*, S. 64 f., 71 f. bezieht sie erst auf die spätere Zeit).

37. Pr I, S. 173. – Vgl. die Andeutung dieser richtigen Beziehung bei *Dilthey*, S. 462 ff.

38. Den Religions*begriff* der Reden wird man deshalb nicht aus den Predigten entwickeln wollen (*Wehrung:* Schleiermacher, S. 273).

39. *Rienäcker* in einem Aufsatz »Über das Verhältnis zwischen Schleiermachers Predigten und seiner Dogmatik«, TheolStudKrit 1831, S. 240 ff.; zitiert bei *Stephan:* Erlösung, S. 2 Anmerkung. – Auch *Barth* betont, daß man sich vor allem auch an die Predigten halten solle, wenn man Schleiermacher kennenlernen will (Theologiegeschichte, S. 388).

40. *Haym:* RomSchule, S. 466, vgl. *Wendland*, S. 86 f.

41. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 277, 287. *Wendland*, a. a. O.

für den Prediger keine Adiaphora geben: »Welcher sein Gewissen durchaus als Stimme Gottes behandelt«, dem muß »jeder Augenblick und jede Handlung heilig sein ... in jedem Augenblick gibt es etwas zu tun, welches der Wille Gottes an uns ist«. Und so erzeugt die Religion »ein sehr tiefes Gefühl von unseren Pflichten[42]«. Im wörtlichen Anklang an die bekannte Redenstelle, wonach die religiösen Gefühle »wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten« sollen, heißt es in einer Predigt der Ersten Sammlung[43]: *»Der Gedanke an Gott begleitet den Frommen überall hin, nicht bloß der Gedanke, er sieht und empfindet überall das ewige Wesen; und weil er alles in unmittelbarer Beziehung auf diesen einen großen Gedanken tut und denkt, so ist in ihm und um ihn her nichts unbedeutend und geringfügig ...«*

Dieser einheitliche Grundstrom geht durch die Predigten wie die Reden hindurch, selbst wenn er nicht immer unmittelbar zutage tritt. Schleiermacher führt in der 12. Predigt selbst aus: Vielleicht war beim Vortrag der »Lehrer der Religion« nicht immer sichtbar, »wenn auch nur von einer richtigeren Ansicht menschlicher Verhältnisse die Rede war ... wie sich auch diese nur auf die Religion gründete[44]«.

Diese grundsätzliche Einheit muß man sehen, um die Verschiedenheit der Behandlung und Akzentsetzung zwischen Predigten und Reden dann um so deutlicher zu empfinden. Auch wenn man von ganz Kantischen Wendungen in den ersten Sammlungen des VII. Bandes absieht, wo etwa das »Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit« zur Debatte steht oder die Frage aufgeworfen wird, was denn wohl heiliger sei als Gesetze[45] – auch hiervon abgesehen bleibt ein großer Unterschied. Kommt man von den Reden her, so muß sich diese Erkenntnis bei jeder der frühen Predigten ohne Ausnahme aufdrängen. Und auch wenn man die oben entwickelte Verschiedenheit des Exoterismus wie andererseits die Einheitlichkeit der Grundlinien voll in Rechnung setzt, will die Gleichung noch nicht aufgehen. Wie »moralisch« der junge Schleiermacher predigen konnte, davon geben die gedruckten Predigten nicht einmal ein klares Bild. Die Lektüre der Predigtentwürfe verstärkt diesen Eindruck wesentlich.

Den hier fehlenden Faktor findet man in den Reden selbst in präzisen Ausführungen angegeben. Es ist eigentümlich, daß die Deutung hierauf unseres Wissens nie den notwendigen Ton gelegt hat, zumal das »Sendschreiben« an Sack nochmals auf diesen Punkt verweist. Bei der Behandlung der empirischen Kirche in der Vierten Rede entwickelt Schleiermacher den Gedanken, daß die Kirche jetzt eine Institution mit doppeltem Auftrag sei: mit einem religiösen, aber vor allem einem politischen. Der Staat hat sie nämlich mit drei höchst wichtigen Aufgaben betraut, denen sie sich nach Lage der Dinge nicht entziehen kann: 1. Erziehung, 2. Unterricht des Volkes in Moralität (statt nur Legalität), 3. Erziehung

42. Pr I, S. 160, 132, vgl. 114. – S. 82.
43. Pr I, S. 155. 44. Pr I, S. 181. 45. Pr VII, S. 9, 257 f.

des Volkes zur Wahrhaftigkeit (Eid) (R 214). Demgemäß charakterisiert der Redner den empirischen Zustand der Kirche folgendermaßen: »Nichts gibt es nun in allen ihren Einrichtungen, was sich auf die Religion allein bezöge, oder worin sie auch nur die Hauptsache wäre, in den heiligen Reden und Unterweisungen sowohl als in den geheimnisvollen und symbolischen Handlungen ist alles voll von moralischen und politischen Beziehungen« (R 216). Zwar kann man wohl Lehrer der Moral und zugleich Lehrer der Religion sein, doch darf beides in dem gegenwärtig üblichen Stil nicht miteinander verbunden werden: »Begnüge sich der Staat, wenn es ihm so gut deucht, mit einer religiösen Moral: die Religion aber verleugnet jeden moralisierenden Propheten und Priester; wer sie verkündigen will, der tue es rein« (R 222).

Es ist jedoch kein Gedanke daran, die Ideale gegenwärtig auf der Kanzel zu verwirklichen: »ich will diejenigen, welche aufgenommen sind in den vom Staat begünstigten Orden, nicht verführen, für den innersten Wunsch ihres Herzens große Rechnung auf dasjenige zu machen, was sie in diesem Verhältnis redend etwa bewirken könnten. Sie mögen sich hüten, immer oder auch nur oft Religion und unvermischt sie nie anders als bei feierlichen Veranlassungen zu reden, um nicht untreu zu werden ihrem moralischen Beruf, zu dem sie gesetzt sind« (R 227).

Diese Ausführungen des Redners bilden den Schlüssel zu den frühen Predigten. Es wird hier deutlich, daß über den Exoterismus der Predigtsprache und über die Tendenz »Religion im Leben« hinaus das moralische Element in den Predigten bewußt als Fremdelement in den Vordergrund gerückt wird. Daß diese Tendenz des Predigers weiterwirkt, zugleich aber auch als schwere Belastung empfunden wird, zeigt das Zweite Gutachten von 1804[46]. – Nun wird es nicht mehr wundernehmen, wenn man in den Entwurfbüchern des jungen Predigers liest: »Man muß gegen die Gesetze Achtung und Treue beweisen, wenn sie auch drücken« (Lätare 1795; Mt 26,47–51) – »Die Wichtigkeit eines freundlichen Betragens« (Jubilate 1796; Proverb 16,24) – »Es ist der Obrigkeit daran gelegen, daß über gemeine Fehler und Tugenden nachgedacht werde. Thema: Von der Gerechtigkeit als Grundlage des bürgerlichen Wohles« (Bettag 1796; Proverb 14,34) – »Christlicher Unterricht vom Eide« (11. p. Tr. 1796; Mt 5,33 ff.) – Am Erntedankfest heißt das Thema naturgemäß: »Die Wohltätigkeit des Ackerbaus« (1795), fünf Jahre später etwas religiöser formuliert: »Nachdenken über die Dankbarkeit, die wir Gott schuldig sind für den Segen des Ackerbaus« (1800).

Man könnte die Beispiele beliebig vermehren. Man könnte nun auch die gedruckten Predigten und charakteristische Einzelzüge aus ihnen in die Beleuchtung dieser Gesamthaltung setzen. Es darf darauf verzichtet werden, denn das Grundsätzliche liegt am Tage. Die zitierten Redenstellen befinden sich im vollen Einklang mit dem Befund in Schleiermachers Predigtpraxis. Die Predigten wiederum müssen von jener in den Reden gegebenen Exegese aus gesehen werden.

46. WTheol, Bd. V, S. 110.

Dann aber geht die Gleichung auf. Ein besonders bedeutsames Licht fällt von R 227 aus auf den besonderen Charakter, den wir oben in den Schleiermacherschen Festpredigten feststellen: In ihnen findet man also in der Tat die religiöse Stellung des Predigers am reinsten ausgesprochen. Hier konnte man darum auch seine religiöse Entwicklung am deutlichsten verfolgen.

Es ist schon gesagt worden, daß Schleiermacher an den zitierten Redenstellen nicht daran denkt, Religion und Ethik auseinanderzureißen. Er kämpft nur gegen eine auch ihm zwangsläufig auferlegte Predigtart, die über den unvermeidlichen Exoterismus hinaus ein fremdes Werk auszurichten gezwungen ist. Wenn er als die einzige Möglichkeit, den »Geist der Religion« heute rein zu verkündigen, das »priesterliche Leben« preist (R 227), so ist eben damit eine höchst innige Verbindung zwischen Religion und ethischem Leben gesetzt. Allein, es geht ihm um das »Eigene« der Religion, das gegenwärtig in Philosophie und Kirche unter lauter Fremdem erstickt zu werden droht. Von diesem Eigenen möchten die Reden zeugen wie auch manche Predigt, beispielsweise die 11. der Ersten Sammlung. Wendland hat sie ausführlich analysiert, so daß auf eine abermalige Analyse, die manches wiederholen müßte, hier verzichtet werden soll[47]. Es sei nur auf den ersten Entwurf zu dieser Predigt hingewiesen, der ganz ohne bewußte Beziehung auf eine Deutung der Reden niedergeschrieben wurde und folgendermaßen beginnt.

»Eingang: Die Religion ist dem Menschen nicht nur deshalb notwendig, weil sie ihm manches unangenehme erleichtert oder vor manchem bösen bewahrt, sondern weil etwas, was sie allein geben kann, unmittelbar und an sich selbst höchst notwendig ist:

Thema: Die unentbehrliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott.«

4

Diesen grundsätzlichen Klarstellungen gegenüber haben Feststellungen einzelner Beziehungen zwischen Predigten und Reden nur noch den Wert von Hilfslinien. Hier kann überdies auf Vorarbeiten von Fuchs[48], Wendland und Wehrung verwiesen werden. Es mögen darum nur stichwortartig einige Belege folgen, deren Anzahl wesentlich erweitert werden könnte.

Auf den einheitlich »polemischen« Charakter der Predigt (I Vorrede, 181) wie der Reden wurde bereits hingewiesen; ebenso auf den Anthropomorphismus der Rede von Gott, die ihre Begriffe »nur aus der Vergleichung mit unserem eigenen Wesen« nehmen kann (I 97). Grund-Satz der Religion ist die Liebe zu Gott und

47. *Wendland*, S. 97–99.

48. *Fuchs:* Religionsbegriff, S. 90 ff. – Wir zitieren bei den folgenden Stellenangaben aus den Predigten die Bandzahl (I oder VII) in römischen, die Seitenzahl in arabischen Ziffern.

den Menschen[49]; besonders schön über die eigene Art der Liebe des Christen: »Seine Liebe bedarf keiner Aufforderung; denn sie ist der natürliche Widerschein der ihm immer gegenwärtigen Liebe Gottes« (I 156, vgl. 54 ff.). Das Prinzip falscher Frömmigkeit ist im Gegensatz zur Liebe die Furcht (I 135, VII 58). Ein entsprechendes Gegensatzpaar ist Demut und Übermut (I 70 ff., 28). Mit der Demut hängt aufs engste zusammen das »Gefühl unserer Abhängigkeit« (I 68,72; VII 213 – I 39). Der »abhängige« Mensch wird als ganzer Mensch in seinem ganzen Leben gefordert (I 132,160,163). Er wird insbesondere gefordert in seinem Beruf[50].

In den Predigten wie den Reden steht überhaupt der Mensch im Mittelpunkt des Interesses. Die Natur schätzt auch der Prediger gering (I 70 f., 164,183): »... so wird es euch nicht möglich sein, den Herrn zu finden, wie fleißig und aufmerksam ihr auch seine Werke betrachten mögt, um ihn daraus kennen zu lernen: Denn ihr versteht den Menschen nicht ...« (I 166). Darum gilt es, auf dem Weg der Selbst-Anschauung eine »innige Bekanntschaft mit dem Zustande des eigenen Herzens« zu gewinnen (I 174). Der Mensch im religiösen Aspekt aber erscheint dann als echte Individualität: »Jeder Mensch ist dazu bestimmt, etwas in seinem Leben zur Erfüllung der Absichten Gottes beizutragen« (VII 57 – I 18). Darum: »Sie merken auf euch weil sie meinen, wo ein Mensch steht, da stehe auch ein eigentümliches Wesen, welches ein eignes Gesetz und Urbild seiner Handlungen in sich selbst trage« (I 87). Ein echtes Christenleben müßte eine Art von sinnfälliger Verkündigung sein (I 86 ff.). Doch: »Wenn jemand nur von Natur eine glückliche Mischung von Geisteskräften besitzt«, so ist damit das Bild geformter Individualität noch nicht erreicht; notwendig sind die »unerschütterlich festen Grundsätze« (VII 8, vgl. R 9). Charakteristisch ist im anthropologischen Zusammenhang die Anschauung, daß die (inneren) Kräfte des Menschen »gewissermaßen unendlich« seien (VII 276, vgl. 40), sowie der schon erwähnte Hinweis auf die »kleinen Seelen« (VII 371), dem die allgemeine Wertschätzung des »Einzelnen und Kleinen« entspricht (I 19 ff.).

Als Einzelzüge mögen dann noch Erwähnung finden die hohe Bewertung des »Geselligen in der Religion« (VII 112,200) und die immanente Eschatologie auch der Predigten (I 162 ff.), die freilich hie und da von traditionellen Linien überschnitten wird (VII 197 u. ö.).

Von größerer grundsätzlicher Bedeutung sind schließlich noch einige andere Parallelen: So die Erwähnung der seligen Augenblicke, in denen die ganze Seele mit Gott beschäftigt ist (VII 208). Ferner der Gedanke, daß die Religion zum

49. Diese These teilt Schleiermacher mit dem Idealismus; zweifellos ist sie in der hier vertretenen Form einseitig, da sie die Schuld, den fernen Gott, das tremendum nicht kennt. *Hirsch:* Augustanarede, S. 25 f., 36, 45; *Kattenbusch,* S. 114; *Wehrung:* Schleiermacher, S. 281.

50. Vgl. *Fichte:* Anweisung, S. 186; Pr I, S. 45.

vollen runden Menschtum unerläßlich gehöre (I 167 ff.), eben weil sie etwas ganz Eigenes sei. Auch in den Predigten finden wir diesen Zug zum »Eigenen« stark ausgeprägt (vgl. den Schluß des vorigen Paragraphen): »Laßt uns endlich noch darauf merken, wie unsere Gottesverehrungen auch zur Belebung und Erhöhung unserer religiösen Gefühle gesegnet gewesen sind ... Man kann sich auf der einen Seite eine Glaubenslehre zu eigen gemacht haben, die von Irrtümern und Vorurteilen möglichst rein und gegen Mißdeutungen gesichert ist, und man kann auf der andren Seite eine sehr richtige Erkenntnis von den menschlichen Pflichten haben und auf eine lobenswürdige Art sie zu erfüllen trachten, beides ohne ein von den Empfindungen der Religion beseeltes und höher gehobenes Herz« (I 180, vgl. 154 ff.).

Es wäre nicht schwierig, auch aus den Predigtentwürfen noch Parallelen beizubringen. Es kann darauf verzichtet und die Aufstellung hiermit abgeschlossen werden. Es kam lediglich darauf an, den grundsätzlichen Erörterungen der voraufgehenden Paragraphen eine Skizze zur Seite zu stellen, die in einigen Einzelzügen die Verbindungslinien zwischen Predigten und Reden konkret sichtbar werden läßt. – Die Parallelen der Reden zu den hier angeführten Gedanken und Formulierungen der Predigten zeigen sich unmittelbar und brauchten daher nicht jeweils besonders angeführt zu werden.

5

Man kann den Prediger Schleiermacher nicht behandeln, indem man völlig an seiner Stellung zu Bibel, Dogma und Konfession vorbeigeht. Diese Probleme liegen zwar nur am Rande unserer Fragestellungen. Daher genügt hier eine kurze Skizzierung.

Von einem ausgesprochen konfessionell-reformierten Charakter kann man weder bei dem Redner noch bei dem Prediger Schleiermacher sprechen. Niesel ist der Frage nach Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition nachgegangen, ohne irgendwo charakteristisch reformierte Züge feststellen zu können. Man wird, wenn schon die Untersuchung des Kirchenlehrers Schleiermacher keine befriedigenden Ergebnisse erbringt, bei dem Redner über die Religion und jungen Prediger aufschlußreiche Beobachtungen noch weniger erwarten. Man kann jedoch gewisse Anklänge bemerken, wobei freilich sogleich in Rechnung zu setzen ist, daß die »reformiert« erscheinenden Züge z. T. aus Schleiermachers pietistischer Vergangenheit zu erklären sind. Dies gilt wohl noch am wenigsten von der in Predigten wie Reden durchscheinenden Auffassung des Sakraments als Bekenntnisakt der Gemeinde (Pr Bd I 52 f., R 198). Es gilt schon in höherem Maße von der auf lutherischem Boden so kaum denkbaren These der Vierten Rede über die Trennung von Kirche und Staat und der damit zusammenhängenden Ansicht, daß die Verkündigung eigentlich als »Privatgeschäft« anzusehen sei (R 189 u. ö.). Auch die mehrfach erwähnte Betrachtung des »priesterlichen« Christenlebens un-

ter dem Gesichtspunkt der Verkündigung nach außen[51] hat innerhalb der pietistisch-reformierten Tradition eine stärkere Bedeutung als in der genuin lutherischen. Die Betonung des Wortes wird man dagegen nicht gut, wie Niesel es möchte, als charakteristisch reformiert bezeichnen können. Hier steht man eher innerhalb des Gedankenkreises, der Schleiermacher von der katholischen Kirche abgrenzt. Über die Bedeutung des Wortes für die Eschatologie – dies ist der Punkt, auf den Niesel sich bezieht[52] – ist bereits hingewiesen worden. Es mag hier noch auf zwei einzelne, aber charakteristische Züge hingewiesen sein: Am 1. Advent 1794 predigt Schleiermacher über Luk 11,28 mit dem Thema »Nachdenken über die Vorteile des Christentums« und beginnt »I. Der Inhalt desselben: 1. Hören des Wortes Gottes, 2. Bewahren des göttlichen Wortes« (handschriftlich). Und als der Redner zum erstenmal die Mittler einführt, bezeichnet er die zweite Klasse damit, daß die Gottheit »ihren Weg durch ein allmächtiges Wort« ebne (R 10). Der Kirchen- und Amtsbegriff hat eine unverkennbar antikatholische – man kann auch sagen: antikatholisierende – Spitze. Sein Gedankengang läuft hinaus auf ein allgemeines Priestertum der Gläubigen als einem »priesterlichen Volk«[53]. Man wird darum freilich den Kirchen- und Amtsbegriff Schleiermachers doch nicht als reformatorisch bezeichnen wollen[54].

Über die Stellung des jungen Predigers zur Schrift haben besonders Wendland und Trillhaas treffende Feststellungen gemacht[55]. Zur grundsätzlichen Stellungnahme der Reden, die mit der Predigtpraxis weitgehend zusammenstimmt, ist festzuhalten, daß auch hier das Wesentliche in der Polemik zu suchen ist. Daß die Heiligen Schriften »für einen geschlossenen Kodex der Religion unbefugterweise erklärt wurden«, daß man sie sehr bald für einen »logischen Mittler« hielt – wie den Heiligen Geist für einen »ethischen« –, dagegen wendet er sich (R 304 f.). Daß er selbst als Prediger die Schrift nicht im Sinne der Orthodoxie als einen »logischen Mittler« benutzt, um aus ihr einen »Beweis« anzutreten, erklärt er programmatisch in der Vorrede der Ersten Sammlung. – Die Wendung gegen den »ethischen Mittler« richtet sich gegen die Aufklärung und Kant, die andere Front seiner alten Gegner. Besonders Kant hatte es in seiner Religionsphilosophie massiv ausgesprochen, daß auch die gezwungene Auslegung der Schrift im Recht sei, wenn sie nur einen moralischen Sinn ergebe. Er hatte die eigenartige Bemerkung hinzugefügt: »Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher

51. R 227 u. ö.; vgl. 2. Unvorgreifliches Gutachten von 1804 (WTheol, Bd. V, S. 133 f.).

52. *Niesel*, S. 524.

53. R 184; vgl. Erläuterung 5 zur Vierten Rede.

54. Daß beim Amtsbegriff ein reformierter Zug nicht fehlt, stellt *Barth* fest; seine Bemerkung kann schon auf die Reden Anwendung finden. Zum Unterschied den Reformatoren gegenüber treffend *Trillhaas*, S. 92 f.

55. *Wendland*, S. 69 ff., zu R 121 f.: S. 11. *Trillhaas* passim. Siehe auch *Wehrung*, Schleiermacher, S. 276.

den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenso[56].« Die genau umgekehrte Argumentation findet sich bei dem Redner, wenn auch er feststellt, daß die Religion »von den schönen Dichtungen der Griechen bis zu den heiligen Schriften der Christen« nie rein erscheine, da hier zu großes Gewicht auf »Wille« und »Natur« der Gottheit gelegt werde (R 47 f.). Es gilt jedoch, »den unterscheidenden Geist darin zu suchen« (R 284), die »Schale zu spalten« (R 49). Nur dürftige Nachbeter schwören auf eine tote Schrift. Die Abwehr der moralischen wie der toten Buchstaben-Interpretation ist das Wichtige an der Schleiermacherschen Stellungnahme. Seine »romantischen« Bemerkungen über das »Selbstmachen« einer heiligen Schrift (R 122) sind nicht zu pressen. Denn seine Haltung unterscheidet sich durchaus von der des bekannten Briefwechsels zwischen Fr. Schlegel und Novalis[57]. Daß indessen Schleiermacher zu irgendeiner Zeit seines Lebens und speziell zur Zeit der Reden ein Bibeltheologe gewesen sei, wird niemand behaupten wollen. »Vernunft und Schrift« sind die Autoritäten der ersten Predigten[58]. Christus und die Schrift heißen die Autoritäten des Glaubenslehrers[59]. Die Schrift steht immer an zweiter Stelle. Eine Lehre ist nicht christlich, weil sie in der Schrift zu finden ist – sondern umgekehrt[60]. Das bleibt Schleiermachers Grundhaltung, die sich bald kritischer[61], bald milder äußert. Primärquelle seines Glaubens ist ihm die Schrift nie gewesen. Es kann nicht wundernehmen, daß sie auch in den Reden nicht als solche erscheint, sondern nur bisweilen im Hintergrund sichtbar wird[62].

Wie Schleiermacher es sich übrigens denkt, die moralisch-metaphysische Schale der Schrift zu sprengen, den toten Buchstaben zum religiösen Leben zu wecken und so auch den bekannten »garstigen Graben« zu überwinden: dies zeigt er in der Neuprägung der wichtigsten biblisch-theologischen Begriffe (R 116 ff., vgl. 100, 289). Auch hier muß man zum Verständnis die bekämpfte orthodox-rationalistische Front berücksichtigen[63]; ganz ausdrücklich tritt an dieser Stelle die

56. *Kant:* Religion, S. 159. – Daß der junge Prediger Schleiermacher gern die atliche Weisheitsliteratur benutzt und auch sonst Schriftstellen ganz wie Aussprüche antiker Weisheit behandelt, wird man nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen nicht für einen Widerspruch gegen seine grundsätzliche Stellungnahme zu Kant und der Aufklärung halten.

57. Romantiker-Briefe, S. 248 ff. – Nicht nur Schlegel, auch Novalis nimmt eine merkwürdige zwischen Extremen schwankende Stellung zur Bibel ein.

58. Pr VII, S. 108; vgl. noch Bd. I, S. 106, 109.

59. Br 1, Bd. IV, S. 335, vgl. 403. 60. GL 1, § 148 Zusatz.

61. Siehe *Leonhardt* in der Weihnachtsfeier, besonders aber die bekannte Zöllner-Rezension (Br 1, Bd. IV, S. 605).

62. Noch die Erläuterung 1 zur Vierten Rede zieht die viva vox der Schrift als Glaubensquelle vor.

63. Treffende Bemerkungen hierzu bei *Faut*, S. 37; vgl. auch speziell zum »Wunder-*Otto:* SU, S. 125 f.

Religionsphilosophie Kants als Gegner hervor. Denn gerade die Hauptbegriffe, die Schleiermacher zu klären unternimmt: Wunder, Offenbarung, Eingebung (Weissagung), Gnadenwirkung werden bei Kant einer trocken-verständigen, moralisch-praktischen Deutung unterworfen[64]. Man wird den romantischen Zug, der durch die betreffenden Ausführungen des Redners geht, nicht leugnen; er ist oft bemerkt und verschieden beurteilt worden[65]. Diese Bundesgenossenschaft aber ist nicht das Wichtige, sondern das Bestreben, die dogmatischen Begriffe zurückzugewinnen, indem sie vom religiösen Leben her neu erfaßt werden[66]. Es soll hier nicht eine genauere Analyse der Begriffe vorgenommen, auch nicht in den interessanten Einzelvergleich mit Kant eingetreten werden. Es genüge der Hinweis auf die Grundrichtung des Redners, die wieder eine eigentümliche Doppelhaltung der Polemik nach innen und Apologetik nach außen hervortreten läßt: Die Begriffe werden der moralischen und vor allem metaphysischen Diskussion entzogen, weil sie für das religiöse Leben zurückgefordert werden müssen und zugleich in jener Diskussion nur belastend wirken. Daß die Klärung des Wunder-Begriffs dabei besonders eng und deutlich an den neutestamentlichen Sprachgebrauch anschließt, darf doch bemerkt werden, wenn man auch zugeben wird, daß dem Redner der Schritt vom miraculum der Orthodoxie zum bloßen mirabile zu groß geraten ist[67].

III. Individualität

1

Man hat den Schleiermacherschen Individualitätsbegriff gern als ein Element ansehen wollen, für das der Verfasser der Reden und Monologen der Romantik ganz besonders verpflichtet sei. Noch Gundolf versucht in gewisser Art, diese Deutung zu vertreten. Die romantische »Jagd nach Individualität« und das damit verbundene Unverbindlich-Schweifende im Individualitätsbegriff der Romantiker will er – offenbar in Erinnerung an die Monologen-Stelle, die von den »tausend Bildungen« spricht – auch auf Schleiermacher anwenden, wenn er von

64. Wunder: *Kant*, S. 118 ff.; Offenbarung: S. 213 ff., vgl. 145 ff.; Eingebung: S. 208; Gnade: S. 266 f., 296 ff.

65. Siehe besonders *Franz*, S. 181, 352; *R. Huch*, S. 182. *Gundolf*, S. 457.

66. Vgl. *Franz*, S. 418; *Lipsius*, S. 273.

67. Siehe *Scholz:* Christentum, S. 139. – Zum Wunderbegriff, der Schleiermacher besonders beschäftigt zu haben scheint, vgl. den Rezensionsentwurf des Tagebuchs zu *Wedeke: »Ihm* wird man doch den Vorwurf nicht machen können, daß er Phantasie und Religion identifiziere« (D 132, Nr. 75).

ihm behauptet: »Lieber stellt er sich tausend subjektive Möglichkeiten unverbindlich vor, als daß er von einer unausweichlichen Wirklichkeit sein Dasein bis ins Herz bedingen läßt[1].«

Die Forschung hat sich jedoch von dieser Interpretation der Schleiermacherschen »Individualität« als eines Elementes, für das er der Romantik verpflichtet sei und das daher auch von dort aus zu deuten wäre, in immer stärkerem Maße abgewendet. Es ist das Verdienst der schon erwähnten ausgezeichneten Studie Ecks[2], diese Wendung wesentlich herbeigeführt zu haben; wenngleich sie, an etwas versteckter Stelle erschienen, noch längst nicht genügend bekannt zu sein scheint. Eck hat den Beweis geführt, daß der Individualitätsgedanke der Reden und Monologen nur aus religiösen Quellen entsprungen ist und daß seine Wurzeln in Schleiermachers Herrnhuter Erfahrungen liegen[3]. Man hat daher immer deutlicher sehen gelernt, daß für den Individualitätsgedanken nicht Schleiermacher der Romantik, sondern umgekehrt die Romantik dem Verfasser der Reden und Monologen weitgehend verpflichtet ist. Franz hat jüngst in seiner umfassenden religiösen Deutung der »Deutschen Klassik« dies Verständnis noch einmal besonders präzis vorgetragen. Er unterscheidet die ästhetische Individualitäts-Anschauung, wie sie Herder, Goethe, Humboldt und die Romantiker vertreten, und die ethische Fichtes von der religiösen Schleiermachers[4].

Es erhebt sich die Frage, wann diese eigene Individualitätsansicht bei Schleiermacher hervortritt und wie sie bestimmt erscheint. Wir setzen als nicht nochmals abzuleitendes Ergebnis der Forschung, daß ihre Quelle im Herrnhutertum Schleiermachers liegt. Wir berufen uns dabei insbesondere auf die wichtige Arbeit von Eck, dessen sorgfältige Ableitungen unerschüttert sind. An welcher Stelle aber liegt nun die Neuentdeckung und Fruchtbarmachung in Schleiermachers Denken? Haym und schon in seiner Dissertation über Schleiermachers Geschichtsphilosophie auch Wehrung haben die zutreffende These vertreten, daß der entscheidende Umschwung in Schleiermachers religiöser Stellung in der Schlobittener Zeit liege. Die enge Verbindung des Individualitätsgedankens mit dieser religiösen Stellungnahme wird besonders deutlich im Licht der Beobachtung, daß auch die Entdeckung der Individualität in die Schlobittener Zeit fällt. Zwar vertreten noch Schiele-Mulert in ihrer Monologen-Ausgabe den Standpunkt, nur die »Menschheit« habe Schleiermacher in Schlobitten gefunden, die Individuali-

1. *Gundolf*, S. 430, 475. – Wesentlich richtiger sieht hier *Siegfried* in seiner Dissertation (S. 19).

2. *Eck:* Individualitätsgedanke bei Schleiermacher.

3. *Eck*, bes. S. 30 f.; vgl. *Franz*, S. 400 f.

4. *Franz*, S. 397 ff. – Daß Schleiermacher für seine Individualitätsanschauung nicht der Romantik verpflichtet sei, betont auch *Hirsch* in seiner Theologiegeschichte: »Die Teilnahme an der romantischen Bewegung vermochte dieser Steigerung des Individualitätsbewußtseins gewiß aus sich weder philosophische Begründung noch religiöse Vertiefung zu geben« (S. 502).

tät erst in Berlin. Diese zu einfache Exegese von M 35 ff. ist jedoch schon mehrfach mit Recht kritisiert worden[5]. Ihre Unrichtigkeit läßt sich aus Zeugnissen der Zeit belegen: Daß in Schlobitten die Herrnhuter Vergangenheit wieder lebendig wird, zeigt eine Stelle aus dem Brief an den Vater vom 30. Juli 1791: »Mein Herz wird hier ordentlich gepflegt und braucht nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit zu welken, und meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien[6].« Hatten die Erlebnisse in der Brüdergemeinde im Anfang der Hallenser Zeit noch stark nachgewirkt, wofür die Religions-Briefe auch in ihrer Polemik Zeugnis geben, so ist in Drossen der Tiefpunkt »kalter Gelehrsamkeit« und einsamer Grübelei erreicht. In Schlobitten liegt die Wendung. Gleichzeitig bricht der Individualitätsgedanke auf. Zwar die Schrift über die Freiheit aus dem Anfang der Hauslehrerzeit (1791/92) zeigt noch durchaus den Geist der Hallenser und Drossener Jahre[7]. Doch deutet sich hier schon der Einbruch neuer Gedanken an[8]. Klarer zeigt sich der Weg, den Schleiermacher gehen wird, in der Neujahrspredigt, die in der »Erreichung unserer Bestimmung« das Ziel des Lebens erkennt und die individuelle Existenz als Gebundenheit an eine bestimmte Gestalt und Aufgabe versteht: »töricht der, der die, die ihm geworden ist, mit einer anderen vertauschen möchte[9]!« Das Fragment über den Wert des Lebens nimmt diese Anschauung auf. Das Lebensgesetz liegt im Bewußtsein des Eigenen jeder Existenz: Sei was du sein mußt. »Was das Bewußtsein deines Wesens dir zu sein und zu werden gebietet, das bleibt dir geboten ...[10]« Wie stark Schleiermacher diese Gedanken beschäftigen, zeigt ihr Anklingen in seiner Schlobittener Korrespondenz, besonders deutlich in einem nicht genau zu datierenden Brief an den Vater, wo vom geschlossenen Menschsein gehandelt wird: Niemand kann sagen, seine Art sei allgemein die wahre. Denn es ist wesentlich, »daß die Ruhe, die jeder genießt, seine eigene ist, daß die Empfindungen, wodurch sie hervorgebracht wird, ihm natürlich sind und mit seinen anderen Gesinnungen übereinstimmen[11]«. Eigen-Art, Bestimmt-Sein und Ganzheit sind die Grundelemente in Schleiermachers früher Individualitäts-Anschauung[12]. Nun wurde darauf hingewiesen, daß diese Anschauung aus halb verschütteten reli-

5. *Schiele-Mulert*, S. XXI. – Zur Kritik besonders *Süskind:* Schelling, S. 42. – Positive Einflüsse Goethes auf Schleiermachers Individualitätsanschauung sollen damit nicht bestritten sein; wir stimmen vielmehr *Lütgert* zu, wenn er sagt: »Er teilt mit Goethe das Interesse für das Individuelle, die Freude am ›Eigentümlichen‹« (Bd. I, S. 98).

6. Br 2, Bd. I, S. 64. 7. Vgl. *Süskind:* Schelling, S. 12.

8. So D 33, 35. – Vgl. *Dilthey*, S. 148; *Bleek*, S. 44 f.

9. Neujahrspredigt bei *Schiele-Mulert*, S. 155, 165.

10. Über den Wert des Lebens *(Schiele-Mulert)* S. 178, vgl. R 51 f.

11. Br 1, Bd. I, S. 104 f.

12. Daß dem Hauslehrer in Schlobitten »noch das Verständnis für die wissenschaftliche Bedeutung des Begriffs der Individualität mangelt«, hat *Wehrung* betont (Gesch-Phil, S. 17); doch wird sich zeigen, daß diese Tatsache kein entscheidendes Gewicht hat.

giösen Erlebnissen genährt wird. Sie bildet sich jedenfalls nicht als philosophisches Element, als principium individuationis. Daß Leibniz keinen positiven Einfluß auf Schleiermachers Individualitätsanschauung nahm, ist bereits aufgefallen. Aber auch das Auftauchen jener Erinnerungen erklärt sich nicht aus irgendwelchen Meditationen. Man möchte ganz pointiert sagen: Es ist existentiell bedingt. Schleiermacher erlebt sein eigenes Bestimmt-Sein, eine eigene »innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur« (R 5). Die zitierte Redenstelle bestimmt seine Individualität als die des Verkünders der Religion. Die Erfahrung, daß dies sein »göttlicher Beruf« sei – nachdem er kurz vorher noch das Predigen einen »verzweifelten Streich« genannt –, geht ihm auf der Schlobittener Kanzel auf. Hier erlebt er seine Individualität; denn Prediger-Sein, das ist's, »was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin« (R 5).

So erst werden die Herkunft des Individualitätsgedankens und die Bedeutung der Schlobittener Zeit deutlich. Wenn es aber wahr ist, daß Schleiermacher »Individualität« auf der Kanzel in Schlobitten und in dem Dohnaschen Kreise, in dem er als Prediger und Lehrer stand, erlebt hat – wenn es wahr ist, daß ihn hier mit der Erinnerung an Herrnhut die Erfahrung von der Bestimmung seines Lebens überwältigte: dann kann man in Abwandlung des Eckschen Diktums den Satz aussprechen, daß in Schlobitten die Reden über die Religion geboren worden sind!

2

Seine Individualitäts-Anschauung ist für Schleiermachers Denken von grundlegender Bedeutung[13]. Er hat sie ganz originell konzipiert: sie ist weder romantisch noch als philosophisches Prinzip zu verstehen. Nichts hat sie in ihren letzten Wurzeln gemein mit jener romantisch-schweifenden Freude an der Fülle der Individualitäten als solcher[14]. Wenn Schleiermacher nach der bekannten Monologenstelle sich in »tausend Bildungen« hineindenkt, so tut er es gerade, »um desto deutlicher die eigne zu erblicken« (M 42). Ebensowenig wird man sagen, daß die Konzeption philosophisch-ethisch sei. Das Streben nach dem Ideal im Sinne Goethes lehnt er ebenso ab wie Fichtes Individualitäts-Philosophem[15]. Es dürfte vielmehr deutlich sein, daß die Schleiermachersche Anschauung existentiell

13. Mit Recht betont *Hirsch:* »... der Begriff der *menschlichen Individualität* füllt sich nun mit so reichem und starkem Inhalt, daß er ethisch wie metaphysisch zum entscheidenden emporsteigt« (Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 501).

14. Vgl. den charakteristischen Ausdruck *Fr. Schlegels,* Gott sei ein »Abyssus von Individualität« (Minor, Bd. II, S. 289) und dazu *Franz,* S. 397.

15. Zu »Ideal« vgl. *Schmalenbach,* S. 377. – Zur Auseinandersetzung mit Fichte siehe Monologen und vor allem die Kritik der Sittenlehre (WPhil, Bd. I), besonders die bekannte Stelle S. 99.

bedingt ist. Daher erfaßt er das Problem nicht als ein ontologisches, sondern als geschichtliches (Eck), d. h. als Problem des Lebens und der Gemeinschaft. Wie stark dabei die charakteristisch religiöse Färbung nachwirkt, zeigt der Einfluß der Anschauung auf die Predigten. Von den frühesten bis zu den schon zitierten Predigten der Ersten Sammlung tritt der Individualitätsgedanke immer wieder mittelbar oder unmittelbar hervor[16].

Diese in religiöser Konzeption ergriffene Anschauung steht nun im Mittelpunkt der Philosophie, die der Redner entwickelt. Man wird Süskind recht geben, wenn er die große philosophische Bedeutung des Buches in der Lösung des metaphysischen Problems: Verhältnis Endlich–Unendlich durch die Individualitätsanschauung findet[17]. Hier ist der Punkt, in dem der »höhere Realismus« letztlich verankert ist. Individualität ist nach Schleiermacher nicht als bloße Determination zu verstehen. Das Individuelle ist Spiegel des Unendlichen; positiver Ausdruck des Ewigen im Endlichen; begrenzt zwar, doch »aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten«: »Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und eigen gebildet werden, und sonst verliert Ihr alles wieder in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs[18].« So besteht also das »Eigene« jeder Individualität gerade darin, daß sie ein Spiegel des Unendlichen ist. Man erkennt hier Schleiermachers aus Herrnhut überkommenen Gedanken, »daß auch der schlechteste Mensch ein Ebenbild Gottes sei«, wieder – Fr. Schlegel sah in diesem Gedanken das Religiotaton der Schrift[19]. Schleiermacher hat die Anschauung, die dem aristokratischen Individualitätskult der Romantiker die Spitze abbrach (Franz), auch sonst gern ausgesprochen[20]

16. Eine besonders klare auf die Reden weisende Stelle findet sich in einer frühen Schlobittener Predigt: Pr VII, S. 57. Von den im 2. Kapitel bereits erwähnten Stellen der 1. Sammlung sei besonders an Pr I, S. 18, 87 erinnert.

17. *Süskind:* Schelling, S. 109.

18. R 53, vgl. 253; 145 f., vgl. 241. – Am klarsten und zutreffendsten entwickelt wiederum *Bartelheimer* den »höheren Realismus« vom »principium individuationis« aus, wobei er die Brunnersche Deutung widerlegt (S. 16). Die Weiterführung, die seine Darstellung grundsätzlich finden müßte, korrigiert die zu philosophisch-abstrakte Deutung, die das existentielle Moment kaum berücksichtigt und daher auch stets vom »principium individuationis« statt von Individualitätsanschauung spricht. Vgl. zum Thema ferner besonders *Süskind:* Schelling, S. 25 ff., 111 ff. u. ö., schon *Dilthey*, S. 347 u. ö. Zur Kritik an Bartelheimer: *Wobbermin:* Methodenfragen, S. 38. *Schultz*, der ebenfalls rein philosophisch argumentiert, versucht einen völligen Umschwung der Anschauung in der 2. Auflage der Reden festzustellen. Seine Ansicht ist mit Bartelheimers Untersuchung überwunden (Schultz, Individualität S. 54). – Der Mensch »als ein Gedanke des ewigen Seins« erscheint z. B. noch in der Weihnachtsfeier (W 35), vergleiche auch die Monologen, bes. M 38 ff.

19. Br 1, Bd. III, S. 103.

20. So im Brief an Henriette Herz v. 17. Dezember 1803 auf sie und Schleiermacher

Will man also etwas einzelnes »als Element des Ganzen« anschauen, so muß man es »notwendig in seiner eigentümlichen Natur« betrachtet haben (R 152): Als Ausschnitt aus dem Unendlichen wird das Individuum in seiner Eigen-Art erfaßt. Andererseits beweist sich das Individuelle als »Spiegel« des Einen und Ganzen, indem es selbst eine Ganzheit ist. Da der Redner erweisen will, daß die natürliche Religion eine »Chrestomathie«, kein »Individuum« ist, fragt er: »Wo ist denn die Einheit in diesem Ganzen?« (R 44 f.). Auch hier geht es ihm nicht um allgemeine Feststellungen zum principium individuationis, sondern um Charakteristik der religiösen Individualität. Er, der seine »Art, einen Menschen im Ganzen zu nehmen«, noch später bezeugt[21], führt den Ganzheits-Aspekt zum Ziel in dem Satz: »so ist auch die religiöse Persönlichkeit eines jeden ein geschlossenes Ganzes« (R 268). Religiöse Betrachtung des einzelnen – »im Universum« – heißt daher Totalitätsbetrachtung (R 152). Damit verbindet sich für den Redner der zweite Gesichtspunkt: die Mittelpunktsbetrachtung (R 153). Das Individuum als Totalität ist durch seinen Mittelpunkt bestimmt. Es kommt »ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze«, indem alle einzelnen Elemente einem Mittelpunkt zugekehrt sind (R 260). Erschließt sich also im Individuellen als einer Totalität das Eine und Ewige, erfaßt hier der höhere Realismus das Wesen der Dinge, so ist Wesensbetrachtung gleich Mittelpunktsbetrachtung. Diese Konsequenz tritt an mehreren Stellen der Reden zutage[22]. Und die Frage nach dem Zentrum bleibt Menschen und Welt gegenüber Schleiermachers Wesens-Frage[23]. Es darf daher in diesem Zusammenhang noch einmal daran erinnert werden, daß die Frage des Redners nach dem »Wesen« der Religion die Frage nach ihrem »Mittelpunkt« ist; die Abgrenzung gegenüber Metaphysik und Moral also die Ausscheidung falscher Mittelpunkte bedeutet[24].

3

Der Redner wendet auf das einzelne Individuum eine doppelte Betrachtung an (R 94 ff.): Einmal sieht er es als ein »notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung« des Ganzen, das er an dieser Stelle mit »Menschheit« bezeichnet. Hier liegt der Gedanke zugrunde, daß sich das Ewige »vollkommen« in der Gesamtheit der einzelnen Prägungen widerspiegele. Die zweite Ansicht sieht das Individuum sich erst in der Gemeinschaft voll entfalten – der »freie,

selbst angewendet (Romantiker-Briefe, S. 391); vgl. auch die schon zitierte Predigtstelle Pr VII, S. 371; in den Reden besonders die Stelle vom »Silberblick« (R 94).

21. Br 1, Bd. 1, S. 346. 22. So R 172, 176.

23. Vgl. die bekannte Briefstelle, wonach *Fr. Schlegel* und Schleiermacher sich über das »Zentrum« unterhalten (Romantiker-Briefe, S. 285). Vgl. auch die geistreiche Bemerkung *Diltheys* zu Schleiermacher als Kritiker (S. 388).

24. Siehe S. 36 ff.

durch eigene Kraft tätige Teil des Ganzen« (R 71), der es sein soll. Erscheint in jenem ersten Aspekt das einzelne Individuum als Teil-Element eines Gesamtbildes, so zeigt die zweite, von Schleiermacher dann festgehaltene »historische« Ansicht das Individuum als Glied der Gemeinschaft. Es ist besonders von Eck und Franz darauf hingewiesen worden, daß die enge Beziehung Individuum–Gemeinschaft bei Schleiermacher sich wiederum aus religiösen Quellen, speziell Herrnhuter Erlebnissen erklärt[25]. Diese Ansicht wird bestätigt durch die Stelle der Reden, die den Gemeinschaftsgedanken einführt und mit dem Satz beginnt: »Aber auch das Gemüt muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden« (R 88).

Schleiermachers Grundansicht ist diese: Individuum und Gemeinschaft stehen in einem unlöslichen Lebenszusammenhang miteinander. Jenes kann ohne diese nicht leben. In den berühmten Sätzen vom »Sterben der Freunde« hat Schleiermacher diesen schon im ersten Tagebuch vorbereiteten Gedanken besonders eindrucksvoll dargestellt[26]. Der Zusammenhang mit der Gemeinschaft hat aber noch eine weitere wichtige Bedeutung für das Individuum: Hier wird ihm seine Begrenztheit, seine Bestimmtheit deutlich. Nur durch Begrenzung wird »eine bestimmte Gestalt« gewonnen (R 143). Solche Begrenzung gibt es für das freie Individuum – zunächst im Gedankenkreis der Monologen gesprochen – nur im »All der Geister«, wo Freiheit sich an Freiheit stößt (M 17). Gemeinsam gilt für Monologen und Reden: »nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt« (M 50 f.) – nur in der Gemeinschaft das Individuum. Die Erkenntnis dieser notwendigen Beziehung treibt in Reden wie Monologen das Ich aus sich heraus zu »Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit« (R 90, vgl. M 42) – doch nur, um »mit geschärfterem Sinn und gebildeterem Urteil« zurückzukehren und sich selbst nun tiefer und besser zu verstehen als ein »Kompendium der Menschheit« (R 99). Die Beziehung auf die Menschheit macht dem Menschen im ethischen Bezirk deutlich, »daß er sich aus sich allein nicht erkennen kann« (R 178). Die Religion zeigt ihm dies sein Bestimmtsein noch aus einem höheren Gesichtspunkt. In der Ethik bleibt immer Raum für die Freiheit: »Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein: wer den einmal gefaßt, wirds immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ists nie gewesen« (M 35). Daß diese ethische Haltung keinen Gegensatz zu den Reden bedeutet, ist anerkannt und braucht daher nicht erörtert zu werden[27]. Die Reden selbst bestimmen im voraus ihr Verhältnis zu den Monologen dahingehend: »Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus ... die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur gewor-

25. *Eck*, S. 37 f., 40; *Franz*, S. 395 ff. – Vgl. auch *Wehrung*, Schleiermacher, S. 222; und zu der wichtigsten Monologen-Stelle (M 84 ff.) *Fuchs:* Drei Denker, S. 292 f.

26. M 127 f. – Tagebuch: D 89 (Nr. 7) vom Herbst 1796.

27. Siehe z. B. *Lipsius*, S. 144; *Schiele-Mulert*, Anmerkung zur zitierten Monologen-Stelle.

den ist; jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht« (R 51 f.).

In den Monologen liegt also bei der Individualitäts-Anschauung ein besonderer Ton auf der Seite, die hier als Personalität bezeichnet wird, die aber auch der Redner nicht etwa terminologisch durchgehend klar kennzeichnet. Der bekannte Satz am Schluß der Zweiten Rede: »Strebt danach, schon hier Eure Individualität zu vernichten« (R 132) meint eben nicht »Individualität« im Vollsinn, den die Reden sonst entwickeln möchten, sondern meint Personalität als Spiel der besonderen Kräfte[28]. Die Reden sehen demgegenüber im Individuum weit stärker sein Bestimmt-Sein. Mit herzlichem Mitleid betrachten sie diejenigen, die »ihr abgesondertes Dasein nach eigener Willkür leiten« möchten, weil sie von der »Abhängigkeit« nichts wissen wollen, in welcher der Mensch lebt[29]. Es kann »kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen«, ohne sich sogleich bestimmt zu sehen (R 271). Und wie wir schon hörten: Eine unwiderstehliche Notwendigkeit, ein göttlicher Beruf »bestimmt« die Stelle eines Individuums im Universum, macht es zu dem Wesen, welches es ist (R 5).

Darin besteht Schleiermachers »religiöser Existentialismus« (Ruttenbeck), daß das Individuum vom Universum, vom Unendlichen her bestimmt, gesetzt, determiniert wird[30]. Diese Determination ist keine Fessel. Die Monologen könnten sonst nicht in geradezu Fichteschen Tönen von Freiheit reden. In der Tat: diese Bindung macht frei. In dem religiösen Begriff des »Werkzeugs« verbindet der Redner beide Elemente zur Einheit[31]. – In einem späteren Zusammenhang wird gerade auf diese Beziehung: Freiheit durch Bestimmtsein noch einmal einzugehen sein. Die Grundlinien liegen fest: »objektiv« ist das Individuum »bestimmt« – »subjektiv« erlangt es eben damit seine »Freiheit« (R 265,248).

Die drei Grund-Elemente, die Schleiermachers Individualitäts-Anschauung von Anfang an bestimmten, sind somit trotz aller Fortbildung und Änderung des philosophischen Schemas die gleichen geblieben: Eigen-Art, Bestimmt-Sein, Ganzheit.

Der Individualitätsgedanke hat nun aber für die Reden nicht nur an sich und

28. Der Unterschied wird von *Fr. Schlegel* in einem Fragment präzis ausgesprochen, eine gute Auslegung der Reden, deren Anregung er aufnimmt (Minor, Bd. II, S. 296, Nr. 60). – Auch *Wehrung* vermutet schon eine verschiedene Beinhaltung von »Individualität« an den verschiedenen Stellen (GeschPhil, S. 50).

29. R 110. – Das Stichwort Abhängigkeit, das hier in engem Zusammenhang mit dem Gedanken der Gemeinschaft steht, wird von *Bartelheimer* und *Brunner* (S. 51 u. ö. bzw. S. 70) gern benutzt, um auszudrücken, was in der Terminologie der Reden richtiger Bestimmt-Sein heißt.

30. *Ruttenbeck*, S. 86; auch *Fuchs*, S. 376. – Eigenartig ist das schiefe Bild, das Barteilheimer an dieser Stelle entwirft: S. 87 ff.

31. R 143. – Hierzu vgl. eine wichtige Predigtstelle der 1. Sammlung: Pr I, S. 164.

als solcher große Bedeutung, auch nicht nur als Knotenpunkt des höheren Realismus: er erhält ganz besondere Wichtigkeit durch seine Anwendung auf die »Religions-Individuen«. Hiervon wird das übernächste Kapitel noch eingehender zu handeln haben.

IV. Der Mittler

Man wählt und setzt sich den Mittler, aber man kann sich nur den wählen und setzen, der sich schon als solchen gesetzt hat.
Fr. Schlegel

1

Auf die Bedeutung des Mittler-Gedankens für die Reden wurde schon im 1. Teil dieser Untersuchung gelegentlich hingewiesen. Denn es zeigte sich, daß das »metaphysische Schema« in der Form, wie es die Reden entwickeln, auf den Mittler-Begriff hin angelegt ist. Der wichtige Gedanke der Wirkungsmöglichkeit durch die kontinuierlich zwischen zwei Polen angespannte Menschheits-Reihe sowie der damit im engsten Zusammenhang stehende Begriff einer »Vollkommenheit der intellektuellen Welt« zielte auf die Einführung des Mittlers hin (R 7 ff.). Der Mittler vollendet die Menschheit, da er notwendig ist, »um die lange Reihe in jenen geschlossenen Ring zu gestalten, der das Sinnbild der Ewigkeit und der Vollendung ist« (R 9). Es ist beachtenswert, daß der Gedanke in späterem Zusammenhang noch einmal rekapituliert wird, unmittelbar bevor der Redner den »alten verworfenen Begriff« des Mittlers ausdrücklich einführt (R 97).

Auch auf die Schichten des Begriffs ist bereits hingewiesen worden. In seiner allgemeinsten Form bezieht er sich ausdrücklich auf die »Menschheit«: Es handelt sich da um »Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit« (R 10). Die Gebildeten werden aufgefordert, sich einen zu suchen »unter allen den heiligen Männern, in denen die Menschheit sich unmittelbarer offenbart« (R 97). Solchen Mittler braucht jeder »eingeschränkte Mensch«, um zum vollen Menschtum zu gelangen. Hat ihm dieser dann die Menschheit erschlossen, so bedarf er »keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit, und er kann es selbst sein für viele« (R 99). Es soll auch schließlich jeder als eine Offenbarung der Menschheit angesehen werden (R 91). Damit ist die größte Allgemeinheit dieses Mittler-Begriffs der ersten Stufe bezeichnet: Jeder bedarf nicht nur eines Mittlers; jeder kann und soll selbst ein solcher sein[1].

1. Auf diesen Mittlerbegriff der ersten Stufe beziehen sich durchgehend die Deutungen, da man in ihm das Ganze oder doch das Wesentliche zu erfassen meint. Vgl. z. B.

Doch schon am Anfang der Ersten Rede führt Schleiermacher einen zweiten Mittler-Typ ein, der den »bloß Irdischen und Sinnlichen« eine »höhere Grundkraft« zeigt. Diese Mittler offenbaren »das Universum, welches sie gefunden haben« (R 11). Von ihnen – und nicht von den Mittlern der ersten Stufe – wird gesagt, jeder unter ihnen sei »ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind« (R 12).

Beide Arten stehen nicht ohne Verbindung miteinander. Sondern nach der Darstellung des Redners ist die erste Stufe notwendige Vorbereitung der nächsten. Erst indem der Mensch seinen Mittler zur Menschheit fand, ward er ja »fähig, die Stimme der Gottheit zu hören« (R 88 f.).

Nun hat der Redner zwar den »Mittler« eingeführt als einen Begriff, der seinen Lesern überraschend und fremd sein müsse (R 97). Und damit ist von vornherein zu vermuten, daß er hier etwas Neues zu sagen beabsichtigt. Doch gilt für die Gebildeten eigentlich gar nicht, daß der Begriff als solcher ihnen nicht geläufig sei. Vielmehr kann der Redner auch hier an Gedanken anknüpfen, die seinen Lesern in ihrer Welt bereits begegnet waren; und er tut es auch auf beiden Stufen. Sowohl die Allgemeinheit des Mittlerbegriffs, welche die erste Stufe auszeichnet, als auch das Moment der Freiheit, zu dem er auf der nächsten fortschreitet, stehen im Zusammenhang mit dem romantischen Mittler-Begriff. Novalis scheint ihn in die romantische Geisteswelt eingeführt zu haben. Ob ihn dann Fr. Schlegel sich von Novalis oder unter Schleiermachers Einfluß aneignet, wird ungewiß bleiben. Jedenfalls aber spielt der Mittler-Begriff sowohl in Novalis' »Blüthenstaub« als in Schlegels Athenäumsfragmenten eine Rolle, also in zwei der wichtigsten Äußerungen des romantischen Kreises aus dem Jahr vor Erscheinen der Reden.

Schlegel spricht sich dabei besonders deutlich für die größtmögliche Allgemeinheit aus: »Für den vollkommenen Christen ... müßte wohl alles Mittler sein.« Der Gedanke fehlt auch in dem umfangreichen Mittler-Fragment des »Blüthenstaubes« nicht[2]. Doch Novalis betont besonders das Moment, mit dem dann auch

A. Ritschl, S. 36; auch *Siegfried:* RomPrinzip, S. 60, der treffend formuliert, daß das allgemeine Priestertum der Reformation durch das allgemeine Mittlertum ersetzt werde. (Gilt eben nur für diese Stufe.) Eine Unterscheidung findet sich zuerst bei O. *Ritschl.* – In den Monologen bleibt freilich unter dem Stichwort »Vollendung« oder »Vollkommenheit« diese erste Stufe des Begriffs die einzige.

2. *Fr. Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 241. – Novalis: *Heilborn,* Bd. II, S. 18 ff. (74); dazu *A. v. Martin,* S. 382 f. Zum romantischen Mittlerbegriff siehe auch *Siegfried:* RomPrinzip, S. 57 f. Besonders Schlegel bewegt sich mit seinem Hinweis auf den Künstler als wahren Mittler – der Redner über die Religion nimmt diese Beziehung als fremde Linie nur nebenher auf – in Goetheschen Bahnen: *Fr. Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 294; vgl. *Obenauer:* Goethes Religion, S. 82. Zu Goethes philosophisch-ästhetischer Mittleranschauung siehe auch *Obenauer:* Faustischer Mensch, S. 77.

der Redner einsetzt, als er den Mittler-Begriff der zweiten Stufe näher bestimmt: Die Freiheit in der Wahl des Mittlers und im Verhältnis zu ihm. »Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied – das uns mit der Gottheit verbindet ... In der Wahl dieses Mittelglieds muß der Mensch durchaus frei sein[3].«

Hier ist ein Punkt, an dem Schleiermacher bei seinen gebildeten Lesern wieder einmal eine günstige Voraussetzung zur »Religion als Möglichkeit« finden kann, da er sich mit ihnen in der gleichen Front sieht: Er benutzt den Mittlergedanken der zweiten Stufe zunächst, um den »Buchstaben« als »logischen Mittler« (R 306) zu bekämpfen. Der Mittler hat die Sendung, den »Sinn« zu wecken und ihm eine »erste Richtung« zu geben; »aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein« (l. c.). Ausführlich spricht Schleiermacher über Meistertum und Jüngerschaft[4] und weist darauf hin, daß es einzelne gebe, »an welche Tausende sich anschließen: aber dies Anschließen ist keine blinde Nachahmung, und Jünger sind das nicht, weil ihr Meister sie dazu gemacht hat; sondern er ist ihr Meister, weil sie ihn dazu gewählt haben«. Natürlich ist diese Auffassung und Darstellung sehr einseitig. Was sie sagen soll, geht jedoch aus dem Zusammenhang klar hervor: Der Redner will eine falsche Auffassung des Verhältnisses Meister–Jünger, Mittler–Laie abwehren. Daß er dabei überspitzte Formulierungen braucht, liegt in der rhetorischen Art und auch, wie gezeigt, in der Angleichung an schon vorhandene Gedanken des gebildeten Kreises.

Auch wenn der Redner in Antithese zu den Verhältnissen der gegenwärtigen empirischen Kirche betont, jeder Priester der wahren Kirche »hätte diejenigen um sich versammelt, die gerade ihn am besten verstehen« (R 209), wenn er von dem »Privatzimmer« spricht, in dem dieser echte Verkünder und Mittler vor einer Versammlung statt einer Gemeinde, als Redner statt Hirte stände (R 224) – immer hat er diesen Punkt im Auge: die Betonung der Freiheit im Verhältnis zum Mittler. Diese Freiheit mildert auch seines Erachtens den Unterschied Priester–Laien, »bis die Besseren unter diesen dahin kommen, wo sie jenes zugleich sind« (R 225). Kurz: Gegen den Weg über philosophische oder dogmatische Lehre wird der Weg über den Mittler gesetzt (R 15, 63).

Obwohl dabei die »Freiheit« verständlicherweise einen so starken Ton erhält, bleibt doch kein Zweifel, von welcher Seite her das Verhältnis bestimmt wird. Fr. Schlegel hat den Redner in diesem Punkte klassisch interpretiert: Hatte er noch im zitierten Athenäumsfragment die Allgemeinheit und Freiheit im Mittlergedanken betont, so schreibt er nach Erscheinen der Reden, deren Ausführungen deutend: »Man wählt und setzt sich den Mittler, aber man kann sich nur den wählen und setzen, der sich schon als solchen gesetzt hat. Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt und sich selbst vernichtend preis gibt,

3. *Novalis,* a. a. O.
4. R 141, vgl. 221; siehe Erläuterung 1 zur Dritten Rede.

um dieses Göttliche zu verkündigen, mitzuteilen und darzustellen allen Menschen in Sitten und Taten, in Worten und Werken[5].« Auch nach Aussage der Reden muß der Mittler erst »gesetzt« sein, ehe man ihn in Freiheit wählen kann. Er setzt sich freilich nach Schleiermacher nicht selbst, sondern er wird »gesandt« (R 9), um neue Offenbarung vom Himmel herabzubringen (R 29). Daß Mittler und Offenbarung zusammengehören, ist ein Grundgedanke des Redners. »Handeln des Universums durch den einen auf die anderen« (R 119) ist seine prägnanteste Formel für diesen Tatbestand. Schultz interpretiert treffend: »Ohne den Mittler bleibt der Mensch auch im Gefühl bei sich selbst[6].«

Es kann nicht zweifelhaft sein, auf wen die Darstellung des Mittlerbegriffs der zweiten Stufe sich beziehen soll. Nicht umsonst ist hier so oft von dem »wahren Priester« die Rede. War der Menschheits-Mittler eine auf jeden anwendbare, ja anzuwendende Kategorie, so verengt sich nun der Begriff auf einen umgrenzten Kreis. Nur von den »Besseren« unter den Laien wird postuliert, daß sie dahin kommen, zugleich solche Mittler zu sein (R 225). Und die Vierte Rede zeigt ganz deutlich, daß der Redner den priesterlichen Mittler-Kreis sich überhaupt nicht sehr zahlreich vorstellt. Hatte er schon zu Beginn der Ersten Rede gesagt, die Gottheit sende »zu allen Zeiten hie und da einige« (R 9), so spricht er auch an späterer Stelle noch einmal von den »wenigen Auserwählten«, die selbst keinen Mittler nötig haben (R 121). An wen anders sollte der Redner hier denken als an einen kleinen Kreis von Mittlern besonders hoher Dignität, die unmittelbare Offenbarungsträger sind und von denen beinah gelten könnte, was die Fünfte Rede von Christus aussagt: »... und wo war Vermittelndes als er?« (R 302).

Der Kreis der Mittler wird also immer enger, je mehr der Redner ihre Würde steigert. Die Konsequenz der Gedankenführung geht auf den Mittler, der bei mancher allgemein gehaltenen Einzeldarstellung der Reden schon sichtbar im Hintergrunde erschien. Selbst der Mittler-Gedanke der Monologen könnte auf diesen einen Mittler gehen, wenn man eine Tagebuchnotiz zum Vergleich heranziehen darf, wonach die Vereinigung der polaren Menschheits-Elemente zur Vollkommenheit nur der Gottheit selbst zugeschrieben wird[7]. Es stellt sich also die Frage, ob die Reden den Mittler-Begriff auf eine letzte und höchste Stufe führen.

2

Damit ist die Frage nach der Christologie der Reden aufgeworfen. Um die hierher gehörenden Aussagen des Redners, die in einem eigentümlichen Zwielicht sich darstellen, recht zu interpretieren, wird man zwei Momente von vornherein ins

5. *Fr. Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 293 f. (Nr. 44). Daß das ganze Fragment Schleiermachersche Gedanken auslegt, zeigt besonders auch sein Anfang.

6. *Schultz:* Schleiermachers Theorie des Gefühls, S. 83.

7. D 113 (Aus zwei einzelnen Blättern).

Auge fassen. Einmal die Entwicklung Schleiermachers selbst, und sodann die Stellung seiner Leser zu dem in Rede stehenden Problemkreis.

Was zunächst dies zweite Moment betrifft, so findet Schleiermacher sich einer einheitlichen Haltung gegenüber. In dem schon zitierten Athenäumsfragment hebt Fr. Schlegel mit den Worten an: »Es ist sehr einseitig und anmaßend, daß es gerade nur Einen Mittler geben soll« – eine These, die als Kennzeichen eines »vollkommenen Christen« vorgestellt wird[8]. Novalis, der am zitierten Ort in seinem »Blüthenstaub« eine entsprechende Stellung einnimmt, schreitet fort zu der weiteren Feststellung: »Es ist ein Götzendienst im weitern Sinn, wenn ich diesen Mittler in der Tat für Gott selbst ansehe[9].« Das ist die Haltung der Gebildeten. Gesetzt, der Redner wollte die Einzigartigkeit des Mittlers als höchste Stufe seines Mittler-Begriffs vorstellen, so müssen sich hier exoterische Darstellung und apologetische Methode ganz besonderen Schwierigkeiten gegenüber sehen. Für den Redner gilt in besonderem Maße, was Barth über Schleiermachers theologisches Werk allgemein sagt: »Er hat auch gesehen, welches das Ärgernis war, das er der Philosophie, jedenfalls der Philosophie seiner Zeit, bieten mußte, wenn er Theologe sein wollte, und er hat es gewagt, ihr dieses Ärgernis zu bieten. Es handelt sich um das Problem der Christologie[10].«

Zweitens ist Schleiermachers eigene Entwicklung in Beziehung auf christologische Anschauungen zu beachten. Die Briefe, die er in der Zeit seines Bruches mit Herrnhut an den Vater richtet, zeigen, daß seine Zweifel und Bedenken gerade christologische Fragen betreffen[11]. Es kann nicht wundernehmen, daß die Äußerungen aus der Zeit nach der Trennung diese Frage entweder überhaupt ignorieren, wie die Religions-Briefe, oder mit der größten Skepsis behandeln, wie briefliche Äußerungen der Drossener Zeit[12]. Auch hier bemerkt man wieder einen gewissen Umschwung in Schlobitten. Das Fragment über die Freiheit, Schleiermachers erste Arbeit aus der Hauslehrerzeit, führt Christus noch neben Sokrates als Vorbild der »göttlichen Tugend« ein (D 35). Aber in den Predigten zeigt sich, wie schon dargelegt, eine steigende Betonung der Bedeutung Christi; im Kantischen Sinn wird dieser gern als »Urbild« vorgestellt[13]. Indem aber, gewiß nicht ohne Herrnhutischen Einfluß, die Urbildlichkeit auf einen bestimmten

8. *Fr. Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 241 (Nr. 234).
9. Novalis: *Heilborn*, Bd. II, S. 19 (74).
10. *Barth:* Theologiegeschichte, S. 385.
11. Siehe Br 2, Bd. I, S. 29, 32, 34.
12. Vgl. besonders den Brief an Brinkmann vom 22. Juli 1789 (Br 1, Bd. IV, S. 16).
13. *Kant:* Religion, S. 74. – Bei Schleiermacher zum erstenmal in der Weihnachtspredigt 1794 (Entwurf gedruckt bei *Bauer:* UngedrPred, S. 82 f.). In der 1. Sammlung vgl. z. B. S. 177. Auch in den »Zwei einzelnen Blättern« erscheint der terminus noch im genannten Sinn (D 113); im platonischen Sinne M 29. – Zur Wendung, die sich in »Urbild« anbahnt, siehe *Trillhaas*, S. 31; vgl. auch *Frank*, S. 97 und *Stephan:* Erlösung, S. 46.

Menschen bezogen wird, nicht wie bei Kant auf eine Vernunftidee, zeigen sich Linien, die weiterführen. In den Predigten wird diese Tendenz nicht so sichtbar. Doch bemerkt Wendland, daß gerade die Christologie der Reden einen über die gleichzeitigen Predigten hinausführenden wichtigen Komplex darstellt. Aus dem Vorbild bzw. Urbild wird der Mittler[14].

Es wäre jedoch eine Täuschung, die das rechte Verständnis von vornherein verbaut, anzunehmen, daß die Reden so von Christus sprächen, daß der allgemein entwickelte Mittler-Begriff nun in irgendeiner besonderen Form auf ihn in Anwendung gebracht würde. O. Ritschl hat richtig umgekehrt die Mittler-Idee der Fünften Rede von Christus aus bestimmen wollen[15]. Man muß jedoch noch einen Schritt weitergehen und erkennen, daß alle Rede vom Mittler von Anfang an durch eine bestimmte Anschauung des Mittlertums Christi bestimmt ist. Die allgemeine Idee wird also nicht auf den Mittler Christus angewendet, sondern sie ist von ihm aus entwickelt. Dieser Tatbestand scheint durch die allgemein gehaltenen Ausführungen der ersten Reden schon hindurch; er wird durch die Ergänzungen und Erläuterungen der späteren Auflagen von Schleiermacher selbst bestätigt. Er wird vollends deutlich, wenn nun die Fünfte Rede den Mittler selbst einführt. Denn nun tritt die Geschichte ein. Daß der Redner dabei das Verhältnis des Historischen zum Metaphysischen im Sinne des Idealismus bestimme, ist zumindest zweifelhaft, mögen auch einzelne Sätze so klingen[16]. Jedenfalls ist ihm Christus keine »Begriffsdichtung«; und eine spekulative Christologie – etwa im Sinne des Goetheschen Christusprinzips – findet sich an einzelnen Stellen der »Weihnachtsfeier«, aber nicht in den Reden[17]. Vielmehr steht die Einführung des Mittlers Christus als Abschluß und Ziel in jenem großen Zusammenhang, dessen Thema der Redner mit dem Satz ausspricht: »Ich will Euch gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hinführen« (R 237). Und als dann in diesem Zusammenhang die Mittler eingeführt werden, geschieht es in engster Beziehung auf die Geschichte, so wie die christliche Anschauung des Redners sie sieht: »... immer neue Veranstaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehen durch ihre Kraft allein aus dem Schoße der alten hervor,

14. *Wendland,* S. 98, vgl. auch S. 173.

15. *O. Ritschl:* Christentum, S. 91 f. – Die hier abgelehnte These vertritt noch *Trillhaas,* der den (einschichtig gesehenen) Mittlerbegriff der Reden dahin kennzeichnet, daß er »kulturphilosophischer Herkunft und auf das religiöse Leben nur angewandt« sei (S. 31).

16. *Franz,* S. 354. In Fichtes Anweisung vgl. S. 195–197.

17. Der Ausdruck »Begriffsdichtung« ist von *Hirsch,* der jedoch seine Stellungnahme damit nicht gekennzeichnet haben möchte (Idealismus, S. 110; vgl. aber auch S. 104). – Zu Goethes »Christusprinzip« siehe *Obenauer:* Goethes Religion, S. 79. Zu parallelen Gedanken der Weihnachtsfeier siehe *Scholz:* Christentum, S. 23. – Eigentümlich ist *H. Stephans* Deutung zur Stellung der Reden der Geschichte und den religiösen Persönlichkeiten gegenüber (SchlHerder, S. 502, 505).

immer erhabenere Mittler stellt sie auf zwischen sich und den Menschen, immer inniger vereinigt sie in jedem späteren Gesandten die Gottheit mit der Menschheit ...« So sieht das Christentum »das Universum in der Religion und ihrer Geschichte« (R 293).

Hier kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Geschichtsbetrachtung auf ein ganz bestimmtes Ziel weist: Einmal muß die herrlichste Offenbarung erscheinen, der erhabenste Mittler auftreten, der Gottheit und Menschheit vollkommen in sich eint. Der Punkt, auf den die enger werdenden Kreise: Menschheits-Mittler, Offenbarungs-Mittler[18] in der allgemeinen Stufen-Betrachtung sich zentrieren, konnte sehr wohl als eine höchste Mittler-Idee gedeutet werden. Im Ziel der nun deutlich hervortretenden geschichtlichen Betrachtung liegt jedoch kein Mittler-Prinzip, sondern die geschichtliche Gestalt eines Mittlers, der allen anderen gegenüber eine eigene Stelle behauptet.

Als »der erhabene Urheber des Herrlichsten ... was es bis jetzt gibt in der Religion« (R 301) wird diese Gestalt in nicht zu überhörendem Anklang an die eben zitierte Stelle dann am Schluß der Fünften Rede vorgestellt. Dabei weist jedoch schon das »bis jetzt« auf den uneigentlichen Charakter der Redeweise, die Schleiermacher in diesem Zusammenhang zunächst anwendet. Denn daß er im Ernst nicht daran denkt, die Religion der Religionen könnte von einer noch höheren Potenz abgelöst werden, soll im Schlußkapitel dieses Teils noch gezeigt werden. Man wird diesen Charakter der christologischen Darlegungen durchgehend fest im Auge behalten und schon aus den oben angeführten Gründen, der Art des Buches und seiner Methode entsprechend, die Meinung des Redners gerade nicht an den Stellen zu erheben suchen, die deutlich auf die Anschauungen der Leser eingehen. Methodisch richtig ist es, umgekehrt zu verfahren und den Redner dort abzuhören, wo er Eigenes und Neues sagt[19]. Es ist ja bemerkenswert genug, daß Schleiermacher selbst mit diesem Eigenen und Neuen beginnt. Man sollte nicht leugnen, daß seine Ausführungen die klare Absicht zeigen, der Person Christi eine einzigartige Stellung einzuräumen. Nicht auf die edlen und hohen Züge seines Menschtums soll der Ton gelegt werden: »aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete« (R 301). In Darstellung der Idee liegt dabei ein Moment, welches über alle bisher eingeführten Mittlerbegriffe hinausweist. Christus steht nicht nur als Mittler zwischen Gott

18. Diese zweite Stufe übersieht übrigens O. *Ritschl* bei der Unterscheidung, die auch er trifft; zunächst war sie ihm nicht entgangen (Christentum, S. 91 f., 83).

19. Diesen richtigen Weg der Interpretation schlägt, soweit man sehen kann, als einziger O. *Ritschl* ein. Die übrigen Beurteiler nehmen den entgegengesetzten Ausgangspunkt, wobei in den seltensten Fällen eine so weitgehende Annäherung an die wahre Meinung des Redners statthat wie etwa in den sorgfältigen Deutungen Wehrungs.

und Mensch. In ihm selbst, in seiner Gestalt ist Vermittlung Ereignis geworden. Für ihn gilt: »so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein darf, unmöglich bloß endlich sein; es muß beiden angehören, es muß der göttlichen Natur teilhaftig sein, ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen teilhaftig ist« (R 302). Und dies gilt für keinen anderen Mittler als den einen: »Was sah er aber um sich als Endliches und der Vermittlung Bedürftiges, und wo war etwas Vermittelndes als er?« (l. c.). Darum faßt der Redner seine Stellung in dem Johanneischen Wort zusammen: »Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem er es offenbaren will.«

So gilt von Christus in der »Einzigkeit seiner Religiosität«, daß »das Bewußtsein seines Mittleramts und seiner Gottheit« in eins fallen (R 302 f.). In dies Selbstbewußtsein Christi setzt der Redner den Fixpunkt seiner Aussagen über den Mittler. Jene »herrlichste Apotheose« vor dem Hohen Rat spricht dies Selbstbewußtsein in der klarsten Form aus, »und keine Gottheit kann gewisser sein als die, welche so sich selbst setzt« (R 303). Die Auslegung pflegt von dem Redner zu verlangen, daß er diese Linien noch weiter durchführe. Es ist nicht einzusehen, inwiefern das im gegebenen Rahmen notwendig sein soll. Die Ansicht des Redners liegt klar zutage. Auf der dritten und höchsten Stufe des Mittlertums steht in einzigartiger Würde »der Mittler« in seiner von den Reden »offen bekannten Gottheit« (O. Ritschl). Er ist der einzige Mittler, bei dem es nicht nur auf die Idee und ihre Aussprache, sondern auf deren »Darstellung« ankommt. Die Darstellung der Idee aber ereignet sich in seiner gottmenschlichen Person. Auf die Frage: Gehört der Sohn ins Evangelium? (Wehrung), gibt es im Sinne dieser Ausführungen des Redners nur eine eindeutig bejahende Antwort.

Diese klare Stellung tritt jedoch, wie schon angedeutet, in ein eigentümliches Zwielicht, da Schleiermacher diesem Bekenntnis in einem zweiten Teil (R 304 bis 306) Ausführungen folgen läßt, die das deutliche Bestreben zeigen, den entwickelten Komplex der geistigen Haltung seiner Leser näherzubringen. In diesem Bemühen verknüpft er zunächst die Anschauung des gottmenschlichen Mittlers mit dem früher entwickelten allgemeinen Mittler-Begriff: Auch Christus ist nicht nur Darstellung der Idee, sondern zugleich ein »Mittler für viele«, einer von jenen »Einzelnen, an welche Tausende sich anschließen« (R 141). Aber mehr noch: Als Mittelpunkt eines großen historischen Zusammenhangs von Vermittlungen wird er zugleich Begründer einer großen »Schule«. Er hat diesem historischen Zusammenhang freilich nicht den Wert zugemessen, den man ihm gemeinhin beizulegen pflegt. »Nie hat er die Anschauungen und Gefühle, die er selbst mitteilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen sollte« (R 304). »So haben andere Anschauungen und Gefühle sich dargestellt in ihrer Beziehung auf den Mittelpunkt des Christentums, von denen in Christo und in den heiligen Büchern nichts steht« (R 306). Auf Grund einer eigenartigen Anschauung von der Wirksamkeit und Bedeutung des Heiligen Geistes und seinem Verhältnis zu Christus, »aller Ver-

mittlung (heimlichen) Mittelpunkt[20]«, erkennt Schleiermacher allenthalben eine Art von »unbewußtem Christentum«. Von dieser Ansicht aus meinte er, Christus habe nie behauptet, »das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein« (R 304). Welchen Mittler man auch wähle: »Das Prinzip ist echt christlich, solange es frei ist« (R 306).

Zur Auslegung ist ein Doppeltes zu beachten. Einmal: Der Mittler-Begriff, von dem aus gesagt wird, Christus habe nie der einzige Mittler sein wollen, ist ein anderer als der, welchen der Redner auf den vorhergehenden Seiten in seinem Bekenntnis zu dem gottmenschlichen Mittler entwickelt hatte. Denn »Objekt der Anwendung seiner Idee« ist etwas Anderes, weit Allgemeineres als »Darstellung der Idee«. Die Einzigartigkeit Christi bleibt außer Frage. Was aber zweitens die These vom unbewußten Christentum und der »Freiheit« des christlichen »Prinzips« betrifft, so muß man beachten, daß der Redner hier der geistigen Welt des romantischen Kreises seinen Tribut zollt. Die Art, in der dies geschieht, konnte nicht dazu beitragen, seine eigentliche Meinung deutlich werden zu lassen. Eher wird diese durch den zweiten Teil seiner Ausführungen verdunkelt. Wieweit Schleiermacher hier überhaupt »uneigentlich« redet, wird sich im einzelnen kaum entscheiden lassen. Er selbst hat später hervorgehoben, wie schwierig es sei, »den Ungläubigen gegenüber« gerade den christologischen Komplex zu behandeln[21]. Die verschiedenartige, oft handgreiflich falsche Deutung, die seine eigenen Ausführungen gerade hier fanden, bestätigt ihm, daß er dieser Schwierigkeit nicht Herr geworden ist.

Doch um Einzelfragen geht es hier nicht. Im Grundsätzlichen muß Klarheit bestehen. Darin nämlich, daß Schleiermachers eigentliche Meinung im ersten, bekenntnishaften Teil seiner Ausführungen zu erheben ist. Warum der zweite Teil demgegenüber abfällt, läßt sich aus der Methode des Buchs ohne Schwierigkeit begreifen.

Wenn aber die umgekehrt vorgehende, übliche Deutung die präzisesten Aussagen des ersten Teils »als etwas Fremdes« kurzerhand abtut, weil man sie nicht unterzubringen weiß, so ist das eine Gewaltmaßnahme, die u. E. methodisch durch nichts gerechtfertigt werden kann[22]. Es bedeutet demgegenüber einen wesentlichen und gewiß auch wirksamen Fortschritt, wenn Barth in seiner Theologiegeschichte betont: Schleiermacher habe sich schon in den Reden bemüht, den Herrn Jesus zu Ehren zu bringen. Wir können von unserer Interpretation der Reden her Barth allerdings nicht folgen, wenn er dies Urteil so einschränkt: »So dürfte es auch in den Reden, in der Glaubenslehre und in den Predigten nicht zu verkennen sein, daß das Historische in der Religion, das objektive Motiv, der Herr Jesus dem Theologen ein Sorgenkind ist, ein Sorgenkind, das durchaus zu

20. Erläuterung 16 zur Fünften Rede (P 298 f.).
21. Erläuterung 15 zur Fünften Rede.
22. *Bleek*, S. 137; vgl. *Süskind:* Schelling, S. 277.

Ehren gebracht werden soll und irgendwie zu Ehren gebracht wird, aber ein Sorgenkind[23].«

Völlig verfehlt ist es jedoch, im Stile der Darstellung Bleeks die Ausführungen des Redners mit kritischen Anmerkungen zu begleiten, die seine Christologie an einer anderen, richtigeren messen sollen. Um die dogmatische Haltbarkeit der Redenstelle geht es nicht, sondern zunächst einfach um die grundsätzliche Frage, ob der Redner überhaupt christologische Aussagen zu machen suche, die diesen Namen verdienen. Oder um nochmals mit Wehrung zu reden: Es geht um die Frage, ob für Schleiermacher der Sohn ins Evangelium gehöre. Es ist ein fast kanonisches Urteil geworden, daß der Redner ein »Christentum ohne Christus« vertrete[24]. Merkwürdigerweise scheinen die Vertreter dieser Ansicht sich nicht deutlich gemacht zu haben, welcher Herkunft ihr Stichwort ist. Es entstammt bekanntlich den Briefen zum Sendschreiben jüdischer Hausväter, die Schleiermacher unmittelbar nach den Reden ausgehen ließ und in denen er sich scharf gegen ein »Christentum ohne Christus« verwahrt[25]. Schon diese historische Erinnerung ist nicht geeignet, jene These wahrscheinlicher zu machen. Es wurde gezeigt, daß sie sich den Aussagen der Reden gegenüber auch nicht halten läßt. Der Sohn gehört auch für den Redner ins Evangelium. Die abschließende Untersuchung über Schleiermachers Darstellung des Christentums wird dieser These eine weitere Stütze geben.

3

Es mag in diesem Zusammenhang auf die eigenartig schwierige Lehre des Redners von der Kirche Bezug genommen werden. Ihre Einzelheiten sind für unsere Untersuchung nicht so bedeutungsvoll, daß sie eingehend behandelt werden müßten. Das Grundsätzliche ist jedoch zur Darstellung zu bringen. Eine Verbindung mit den voraufgehenden Ausführungen dieses Kapitels stellt sich auch äußerlich schon dadurch her, daß sich nach der Theorie des Redners die einzelne religiöse Gemeinschaft um einen »Meister« sammelt als »ein abgesondertes Bruchstück der wahren und allgemeinen Kirche, welches erst still und langsam seiner Vereinigung im Geist mit diesem großen Ganzen entgegenreift« (R 205 f.). Hier wird der Mittler-Begriff der zweiten Stufe vorausgesetzt. Zugleich aber stellt sich hier bereits das Grundproblem der Vierten Rede mit der Frage nach der Beziehung des »abgesonderten Bruchstücks« zur »wahren und allgemeinen Kirche«. – Es ist ja auffallend genug, daß der Redner in einem selbständigen Abschnitt seines Buches die Kirche darstellt. Man wird nicht fehlgehen in der An-

23. *Barth:* Theologiegeschichte, S. 412 f.

24. *Bleek,* S. 149; *Lipsius,* S. 293. – Besonders massiv bekanntlich *Strauß,* S. 24, dessen Deutung freilich ziemlich allgemein abgelehnt wird, mir jedoch von dem üblichen Ausgangspunkt aus ganz konsequent erscheint.

25. WTheol, Bd. V, S. 38.

nahme, daß er damit bereits eine bestimmte Front einnimmt: Wenn Kant dem Vierten Stück seiner Religionsphilosophie den Untertitel »Von Religion und Pfaffentum« gibt, so wird Schleiermacher in seiner Vierten Rede »über Kirche und Priestertum« handeln. Der einfache terminologische Unterschied bezeichnet schon einen bedeutsamen Unterschied der Wertung. In der Tat kündigt sich schon in den Reden die hohe Bedeutung an, die in Schleiermachers Denken die Kirche gehabt und behalten hat. J. A. Dorner hat in seiner Theologiegeschichte auf diese Besonderheit der Schleiermacherschen Theologie betont hingewiesen[26]. Neuerdings hat Martin Fischer die Wichtigkeit dieses Zuges in Schleiermachers Gesamtwerk hervorgehoben und von da her seine Theologie pointiert als »kirchliche Theologie« bezeichnet[27].

Die hohe Wertung, die der Redner der Kirche angedeihen läßt, steht außer Frage. Er hätte seines Erachtens sein Thema nur unvollkommen behandelt, würde er sich nicht über die Kirche ausgesprochen haben (R 176). Dabei erkennt er die Notwendigkeit, den ganzen Begriff einer völlig neuen Betrachtung zu unterziehen. Sie zielt auf den »Mittelpunkt«, will also nach dem »Wesen« der Kirche fragen (l. c.). Schleiermacher beginnt mit der These, daß die Religion notwendig gesellig sein müsse (R 177). Wobbermin bemerkt zur Stelle treffend, daß schon dieser Satz nicht als allgemeingültig angesehen werden kann. »Für das Christentum aber gilt diese These schlechthin und bedingungslos[28].« Daß der Redner seine Anschauungen dieser Quelle auch entnommen hat, zeigt schon der Vergleich mit den frühen Predigten, welche die Kirche nicht nur stärker betonen, als sonst in der Predigt der Zeit üblich war, sondern sich dabei auch in Gedanken und Wendungen bewegen, die an die Ausführungen der Reden deutlich anklingen[29]. Die Vermutung, daß »Kirche« für den Redner gleich christlicher Kirche sei, legt sich weiterhin nahe, wenn man die genaueren Züge beachtet, mit denen er das Bild der wahren Kirche zeichnet. Von der rechten Lehre des Worts und der Verwaltung der Sakramente wird gesprochen, wo Schleiermacher wahre und falsche Kirche konfrontiert (R 198). Gemeinde »entsteht« aus der Predigt (R 181), und so braucht die Kirche nichts als »eine Sprache« sowie »einen Raum«, in dem diese ertönen kann (R 218). Ihr höchster Begriff wird durch ein biblisches Zitat bezeichnet: Sie soll ein »priesterliches Volk« sein[30].

26. *Dorner,* bes. S. 794 und 804.

27. *Fischer,* Sp. 294, vergleiche jedoch den ganzen Aufsatz. – Die Dissertation von *Samson* gibt eine wesentlich deskriptive Darstellung der Lehre Schleiermachers von der Kirche, wobei die Reden nur beiläufig berücksichtigt werden.

28. *Wobbermin:* SystTheol, Bd. III, S. 250. – Zum geistesgeschichtlichen Rahmen siehe *Rehm:* Der Dichter und die neue Einsamkeit, S. 550, der besonders auf R 312 Bezug nimmt. Vgl. auch Goethe an Boisserée 1831 (nach *Obenauer:* Goethes Religion, S. 5).

29. So Pr VII, S. 112, 200. Zur Betonung der Kirche siehe auch die Vorrede zur 1. Predigtsammlung.

30. R 184; vgl. Erläuterung 5 zur Vierten Rede.

Dennoch ist allgemein bemerkt worden, daß das Kirchenbild der Vierten Rede den Charakter einer Konstruktion aufweist. Man wird auf allgemeine Wendungen keinen besonderen Ton legen, die der Redner gelegentlich anbringt: »So ist es zu allen Zeiten, unter allen Völkern und in jeder besonderen Religion ergangen« (R 207). Doch selbst abgesehen hiervon sieht das Bild, das der Redner entwirft, ziemlich farblos aus. Die Meinung hat sich begreiflicherweise nahegelegt, daß hier die »natürliche Kirche« eingeführt werde. Das wäre freilich merkwürdig genug, da die »natürliche Religion« so scharf abgelehnt wird.

Der Redner selbst behauptet auch, er wolle keinen Begriff, kein Ideal entwerfen, sondern eine Wirklichkeit beschreiben (R 191). Er weist im gleichen Zusammenhang auf die Herrnhuter Gemeinde hin, und man kann nicht übersehen, daß diese für das Kirchenbild der Vierten Rede an allen wesentlichen Punkten Modell gestanden hat. Der »Stadt Gottes« hat sie ihre Züge geliehen (R 181); der Hymnus auf die wahre Kirche, die, wenn auch in der Zerstreuung, doch Wirklichkeit ist (R 232 ff.), weist ebenfalls auf sie hin. Die Erläuterungen der 3. Auflage bestätigen, daß auch an anderen Stellen das Bild der Gemeinde dem Redner vorschwebte[31]. Es mag anmerkungsweise erwähnt sein, daß auch die Unvorgreiflichen Gutachten mehrfach ausdrücklich auf die Herrnhuter verweisen[32]. So zeigt sich, wie bedeutsam das Bild der Gemeine für Schleiermachers Kirchenbegriff war und blieb.

Doch Herrnhut scheint eben nur Vorbild für die allgemeine Ansicht zu sein; jedenfalls kann man es nicht als das eigentliche Ziel der Darlegung ansehen. Je deutlicher die Ausführungen über die empirische, die Lehr-Kirche auf eine ganz konkrete Wirklichkeit Bezug nehmen[33], desto konstruierter erscheint das Bild der wahren Kirche. Das scheinen schon die Freunde bemerkt zu haben, als sie die Rede vor dem Druck lasen. Schleiermacher nimmt sich vor, sie neu zu bearbeiten; »denn in der soll eigentlich mehr hohes sein, als Sie alle darin gefunden haben, und das muß an mir liegen. Die Kirche soll eigentlich das Höchste sein, was es menschliches gibt, und ich will sie schon noch herausarbeiten[34]«. Ob diese Umarbeitung erfolgte, ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls müßte man zugeben, daß auch die neue Bearbeitung noch hinter dem bezeichneten Ziel zu-

31. Erläuterungen 2, 8, 16 zur Vierten Rede.

32. WTheol, Bd. V, S. 76, 108, 109, 128.

33. Besonders deutlich in den Ausführungen über das Thema Kirche und Staat R 205 ff. Der Brief Stubenrauchs an Schleiermacher vom 18. Februar 1793 zeigt, daß das Thema diesen bereits lange als konkretes Problem beschäftigte (Br 1, Bd. III, S. 53). – Wie stark Schleiermacher in der scharfen Trennung von empirischer und wahrer Kirche sowie in seiner Polemik gegen jene der Haltung der Gebildeten entgegenkam, zeigt wieder ein Vergleich mit Goethe, dessen Ideal seine Züge auch von Herrnhut hernimmt. Siehe Wilhelm Meisters Lehrjahre, II. Buch, 13. Kap. (S. 135); *Obenauer:* Goethes Religion, S. 149.

34. Br 1, Bd. I, S. 221.

rückgeblieben ist. Hirsch urteilt, die Vierte Rede sei »der erste und in manchem noch sehr unentwickelte der Versuche Schleiermachers, eine über Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung gleichmäßig hinausführende neue Gestalt unseres Kirchenwesens heraufzuführen. So verstanden hat die religionswissenschaftlich dürftige Rede ebensoviel starke Eigentümlichkeit wie geschichtliche Bedeutung[35]«. Dieses Urteil besteht im Positiven wie im Kritischen zu Recht. Trotz aller Feinheit in Einzeldurchführungen bleibt die Vierte Rede der für die methodische Deutung unklarste Teil des Buches.

Am schärfsten stellt sich das Interpretationsproblem an dem Punkte, in dem der Redner das Hauptkennzeichen der wahren Kirche erblickt: bei der Rede von ihrer Allgemeinheit. Hier liegt die Gefahr am nächsten – und Schleiermacher entgeht ihr nicht –, eine blasse Begriffsdichtung zu entwickeln. Die deutlichste Stelle hierzu findet sich in einem Passus zu Beginn der Rede: »Mystiker und Physiker in der Religion, Theisten und Pantheisten, die, welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, und die, welche es noch in den Elementen oder im dunklen Chaos anschauen, alle sollen dennoch nur eins sein, ein Band umschließt sie alle und sie können nur gewaltsam und willkürlich getrennt werden; jede einzelne Vereinigung ist nur ein fließender integrierender Teil des Ganzen, in unbestimmten Umrissen sich in dasselbe verlierend, und fühlt sich auch nur so[36].« Hier liegt allerdings eine deutliche Parallele zu dem allgemeinen Religionsbegriff der Zweiten Rede vor. Doch fragt sich, ob damit die letzte Meinung des Redners ausgesprochen ist.

Auch O. Ritschl, der diese Frage bejaht, stellt fest, daß nach den bekannten Grundsätzen des Redners »die Kirche« nur in den »positiven Kirchen« wirklich sein könne, wie Religion nur in den positiven Religionen Wirklichkeit wird[37]. Diesen eigentlich notwendigen Parallelismus pflegt man zu vermissen. Aber der Redner hat ihn gesehen, wenn er ihn auch nicht durchführt, von seiner Anschauung aus gar nicht streng durchführen kann; hierin liegt die Schwierigkeit des Verständnisses begründet. Am Anfang der Fünften Rede zeigt Schleiermacher nämlich die Parallele: »Ganz etwas anderes ist es also mit der Vielheit der Reli-

35. *Hirsch:* Theologiegeschichte, S. 525.

36. R 187. – Einen sehr »allgemeinen« Charakter trägt auch jene »eine und unteilbare Gemeinschaft der Heiligen«, in welche einzutreten der Redner seine Leser schließlich auffordert (R 312). Eine charakteristische Korrektur hierzu findet sich in den Briefen zum Sendschreiben jüdischer Hausväter (WTheol, Bd. V, S. 27). Hier wird den Romantikern und besonders in deutlicher Anspielung Fr. Schlegel gesagt: »Haben Sie vergessen, daß ich auch den größten Teil der Christen aus der Kirche herauswünsche? Meinen Sie nicht, daß darunter fast alle meine guten Freunde und namentlich auch Sie mitgehören? Und denken Sie, daß ich auch an Ihre moralische Erniedrigung mit glaube?« Das ist die andere Seite zu jener Einladung, und hier findet sich wohl Schleiermachers wahre Meinung.

37. *O. Ritschl:* Christentum, S. 43.

gionen als mit der der Kirchen. Diese freilich sind in ihrer Vielheit nur Fragmente eines einzigen Individuums ...« (R 241). Dies Individuum ist nicht unendlich im Sinn der allgemeinen Religion; es vermag vielmehr in seiner bestimmten Einheit erkannt zu werden. Eine allgemeine Religion »gibt« es ja für den Redner nicht; die unendliche »Religion« hat Existenz nur als Religions-Individuum. Diese Grundansicht ändert sich auch der Kirche gegenüber nicht. Nur besteht der wichtige Unterschied: Es gibt überhaupt nur eine einzige Kirche. Sie zeigt nicht die »markierte Physiognomie« der Religions-Individuen. Es ist ja »unsichtbare Kirche«, was dem Redner vorschwebt. Doch muß man erkennen, daß der Kreis geschichtlicher Erscheinungen, den Schleiermacher in der Vierten Rede ins Auge faßt, ein begrenzter Kreis ist zum Unterschied von jener umfassenden Anschauung, die dem allgemeinen Religionsbegriff der Zweiten Rede wenigstens theoretisch zugrunde liegen soll. Natürlich hat es nie eine alle vorhandenen Religionen umspannende Kirche gegeben, die dann mittels »schlechten Behelfes der früheren Zeit« gespalten werden konnte (R 225 f.). Vielmehr verrät sich an einer Stelle wie dieser, daß das Problem der Vierten Rede nicht »Kirche und Kirchen«, sondern Kirche und Konfession, Gemeinde heißt. Man darf die »Kirche«, von welcher der Redner spricht, daher nicht auf den Religionsbegriff der Zweiten Rede zurückbeziehen. Vielmehr weisen seine Ausführungen voraus auf die Darlegungen der Fünften Rede über geschichtliche Religions-Wirklichkeit. Dies hat schon Dilthey empfunden und angedeutet[38]. Nun erweist es sich auch als sinnvoll, daß die Züge im Bild dieser Kirche rein christlichen, ja z. T. speziell herrnhutischen Ursprungs sind. Es bestätigt sich die Vermutung, daß die »Kirche« des Redners gleich christlicher Kirche sein soll.

Daß die Vierte Rede zwischen der Zweiten und Fünften steht, wirkt sich dahin aus, daß dieser geschichtliche Hintergrund nicht in der Weise, wie in der Rede von den geschichtlich-positiven Religionen, auch als Zielpunkt der Darlegung erscheint. Sondern immer wieder verflüchtigt sich das Bild des Geschichtlich-Wirklichen auf eine spekulative Ebene, wird romantisiert, ästhetisiert, idealisiert[39]. Darum gelingt es Schleiermacher nicht – obwohl er noch am Anfang der Fünften Rede die Bedeutung, ja Unentbehrlichkeit der »Gemeinschaft mit allen Gläubigen« betont (R 239 f.) –, seine »allgemeine wahre Kirche« aus dem Schattenreich des Gedankens so in die Wirklichkeit zu rufen, daß sie als Wirklichkeit klar erkennbar wird[40]. Wie schon bemerkt, liegt ein Grund hierzu in der behandelten Materie selbst. Es liegt nahe, bei der Ablehnung tatsächlicher oder ver-

38. *Dilthey*, S. 440 f.

39. Besonders deutlich tritt der romantisierende Zug z. B. bei der Darstellung der »Virtuosen der Religion« hervor, R 221 ff.

40. Noch die KD zeigt eine gewisse Unklarheit in ihrer Lehre von der Kirche, siehe Einleitung, § 22; I. Teil, Einleitung, § 10. Erst die Glaubenslehre kommt zu einer klaren Ablehnung eines allgemeinen Begriffs von »natürlicher Kirche«.

meintlicher Mißverhältnisse der empirischen Kirche in die Sphäre einer konstruierten unsichtbaren, wahren Kirche sich zurückzuziehen. Sollten die Ausführungen der Vierten Rede eine festere Konsistenz annehmen, sollte das historische Moment, das unbezweifelbar im Hintergrund steht, deutlicher in Erscheinung treten, so wäre die Lehre von der Kirche wohl besser erst nach der Behandlung der historischen Religion zur Darstellung gekommen.

Man sollte jedoch einmal der Erwägung Raum geben, daß der Redner seine Ausführungen »Über Kirche und Priestertum« denen »Über die Religionen« aus wohlerwogener Absicht vorausgehen ließ. Mündet schon die Dritte Rede in einen Hinweis auf die Geschichte (R 173) und tritt diese in der Fünften Rede endgültig bedeutend hervor: so besteht die Möglichkeit, daß Schleiermacher in der Vierten Rede den Übergang vom Gedanken zur Geschichte vollzieht an einem Stoffe, der ihm gestattet, die Darstellung zwischen Gedanke und Geschichte schwebend zu erhalten. So erklärt sich der eigentümliche Charakter der Rede als beabsichtigt und notwendig. Ihr Zusammenhang mit der Zweiten ist ebenso begreiflich wie ihre Verbindung zur Fünften Rede, die als das wichtigere Moment erscheint, wie Dilthey richtig empfunden hat. Denn beide Reden haben das gleiche Ziel. Und so wird die Interpretation der Fünften Rede ihr Licht auch auf die Lehre von der Kirche werfen. Es wird sich die Deutung der Vierten Rede auf ein Idealbild christlicher Kirche von dort aus erneut bestätigen.

V. Das Christentum

1

»Religiöse Menschen sind durchaus historisch: das ist nicht ihr kleinstes Lob« (R 282). Man hat gesagt, daß dies Wort der Reden an der Schwelle einer neuen Zeit stehe[1]. Und in der Tat wird man urteilen, daß in seinem historischen Zuge wohl die wesentlichste Bedeutung des Buches liege; nicht das kleinste Lob für den »Redner« ganz im Sinne des eigenen Wortes. Schon in der Zweiten Rede führt er die Geschichte mit einem bedeutenden Akzent ein (R 99 f.). Er findet den Übergang von der Menschheits-Religion zu ihr mit der raschen Wendung: nicht nur in ihrem Sein, auch in ihrem Werden müsse man die Menschheit anschauen (siehe S. 97 f.). Er verrät allerdings schon bald seine eigentliche Meinung, wonach es sich hier nicht um eine andere, sondern um eine höhere Art der Betrachtung handelt. »Geschichte im eigentlichsten Sinn« ist sogar der höchste Gegenstand der Religion, ihren Ursprung und ihr Ziel bestimmend. Der Redner

1. *Wehrung:* Schleiermacher, S. 184. – *Gundolf* interpretiert freilich den Redner als »Kind seiner Ding-an-sich-süchtigen, apriori-wütigen Zeit« (S. 445).

gibt auch in diesem Zusammenhang schon einen wenn auch zunächst nur kurzen Blick auf die Geschichte, wie sie von »der Religion« angeschaut wird: Daß »der hohe Weltgeist« in lächelnder Überlegenheit diese Geschichte bestimmt und jeden Widerstand besiegt, daß sein Ziel in der Geschichte die Überwindung des Todes durch Leben in Welt und Menschheit ist, daß das Thema aller Geschichte »Erlösungswerk der ewigen Liebe« heißt: das sind die charakteristischen Züge in diesem skizzenhaften Geschichtsbilde (R 103). Niemand wird zweifeln, woher sie gewonnen sind.

Dasselbe Motiv von der Bedeutung der Geschichte schließt auch die Dritte Rede ab: »Laßt die Geschichte, wie es derjenigen ziemt, der Welten zu Gebote stehen, mit reicher Dankbarkeit der Religion lohnen als ihrer ersten Pflegerin und der ewigen Macht und Weisheit wahre und heilige Anbeter erwecken« (R 173). Auf den historischen Hintergrund der Vierten Rede hat das vorhergehende Kapitel hingewiesen. Auch hier wird der historische Ton am deutlichsten hörbar auf den letzten Seiten R 232–234. Denn der Blick auf die wahre Kirche ist ein typisches Beispiel für des Redners immanente, teleologische Eschatologie: Es ist eine geschichtliche Entwicklung, deren Verlauf er hier zeichnet und deren Beginn er schon in der Gegenwart vor sich zu sehen meint. Wie denn auch das von der Zukunft entworfene Bild trotz aller romantischen Züge den historischen Untergrund nicht verleugnen kann.

An diese Linien knüpft die Fünfte Rede unmittelbar an. Auch für sie sind die »Anschauungen von den Bewegungen der Menschheit« der Punkt, »um den sich in dieser Sphäre alles zu drehen pflegt« (R 258). Die Religion erweist nach dieser Stelle ihre Echtheit an der Tatsache, daß sie die Geschichte anschaut. Aber nun geht die Gedankenbewegung des Redners noch einen entscheidenden Schritt weiter: Die Religion schaut nicht nur die Geschichte an, begründet nicht nur alle echte Geschichtsbetrachtung – sie selbst ist nur wirklich als Geschichte. Darum will der Redner nun am Ziel seiner Darlegungen die Leser »gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hinführen«. In den Religionen sollen sie »die Religion« entdecken (R 237, vgl. 242).

Damit wendet Schleiermacher, wie gelegentlich schon bemerkt, die Betrachtungsweise seiner Zeit in ihr genaues Gegenteil. In Lessings Satz über die Vernunftwahrheit und Geschichtswahrheit, in Kants Religionsphilosophie und noch in Fichtes bekannter späterer These über das Verhältnis des Metaphysischen zum Historischen, wo es die Seligkeit gilt, geht eine einheitliche Linie durch die Religionsansicht der Zeit. Der Gedanke dominiert über die Geschichte[2]. Charakteristischer Ausdruck dieser Tendenz ist die Konstruktion der »natürlichen Religion«, die mit dem »vernünftigen Christentum« identifiziert wird. Will der Redner daher das Verhältnis von Gedanke und Geschichte in der Religion neu

2. Auch für die aufgeklärte Apologetik der Zeit ist diese Einstellung typisch, siehe z. B. die »Vertrauten Briefe« des Propstes *Spalding*, bes. S. 31.

bestimmen, sieht er sich genötigt, dieser Tendenz entgegenzutreten. Daher nimmt er gleich auf den ersten Seiten der Fünften Rede programmatisch gegen die »natürliche« für die »positive« Religion Partei. Die natürliche Religion, stellt er fest, ist im Bezirk des philosophischen Gedankens festgehalten, sie hat »so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt« (R 243). Vom Übel »einer Verwandlung in Philosophie und Moral befallen[3]«, »eine unbestimmte, dürftige, armselige Idee« (R 248), ist sie ein bloßes Gedankengebilde, keine lebendige Wirklichkeit. Daß sie überall nur eine ist, dieser Vorzug, der sie den Zeitgenossen so empfahl, ist in den Augen des Redners der stärkste Beweis gegen sie. Diese Gleichförmigkeit hat ihr Recht im Gebiet des Gedankens und des Ideals; auch »die Moral soll wenigstens überall nur eine sein« (R 284). Doch indem die Religion sich auf dies Gebiet begibt, wird sie nur »gleichförmig im Unbestimmten« (R 273). Daß es überhaupt so etwas gibt wie natürliche Religion, kann lediglich als Beweis dafür gewertet werden, »daß auch das Unbestimmte auf eine gewisse Weise existieren kann. Eigentlich aber ist es doch nur ein Warten auf die Existenz« (R 276). Der Kampf der natürlichen Religion gegen die positive ist eine »Polemik gegen das Leben« (R 278): So wenig »ein Mensch überhaupt« existiert, so wenig kann es eine »Religion überhaupt« geben. Religion als Wirklichkeit gibt es nur im Bezirk der Geschichte. Der Redner führt den Beweis für seine These mit der Feststellung, daß es für den Bekenner der natürlichen Religion keine »persönliche Ausbildung und Individualisierung« gibt[4]. Man rühmt zwar, »daß sie ihren Anhängern mehr Freiheit gewähre, sich nach eigenem Sinn religiös zu bilden«; doch das ist nur »die Freiheit, auch ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Nötigung, nur überhaupt irgend etwas Bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden« (R 272). Wo ein vermeintlicher Bekenner der »Vernunftreligion« wirklich etwas zeigt von eigenem religiösen Leben, da wird sich bei genauerem Zusehen »einiges Willkürliche und Positive« in seiner Religion nachweisen lassen (R 273).

Es ist Schleiermachers Absicht nicht, »die geschichtliche Offenbarung in irgendeine Philosophie aufzulösen, sondern im Gegenteil sie in ihrer geschichtlich konkreten Erscheinung und aus ihr zu erkennen«. Dies Urteil Senfts, das sich gegen Flückigers Thesen absetzt, ist also durchaus zutreffend[5]: Religion, wie Schleiermacher sie vor allem in der Zweiten Rede beschrieben hat, existiert nicht als Gedankenkonstruktion. Sie hat Wirklichkeit nur in historischen Gebilden. Nur in diesen gibt es für den Einzelnen und seine Religiosität »persönliche Ausbildung und Individualisierung«. Umgekehrt läßt sich aus dieser Tatsache jene

3. R 274. – Der hier geäußerte »Zweifel« des Redners an der Richtigkeit dieser These kommt auf das Konto seiner Rhetorik.

4. R 272. – Siehe auch *Wobbermin:* SystTheol, Bd. II, S. 32.

5. *Senft,* S. 18; *Flückiger,* S. 47 ff.

These erschließen und belegen. – Die geschichtliche Wirklichkeit dominiert über das Gebilde des Gedankens.

Von hier aus muß Schleiermacher zu einer völlig neuen Sicht auf die Religionsgeschichte kommen[6]. Ihre Betrachtung im 18. Jahrhundert war bestimmt durch den Evolutionsgedanken: Eine kontinuierlich aufsteigende Entwicklung führt zur natürlichen Religion als ihrem Ziel, das im Christentum zum erstenmal Gestalt gewinnt. Geschlossene Einheit des Geschichtsganges gewinnt diese Schau – bis hin zu Kant – durch Preisgabe des »Positiven«, d. h. also im Sinne Schleiermachers des eigentlich Historischen. Die Idee setzt sich in der Geschichte gegen die Geschichte durch. Das ist das Thema dieser Konzeption.

Schleiermacher hat sie schon in der Ersten Rede ironisch paraphrasiert. Er spricht von den verschiedenen »Religionssystemen« und ihrer Entwicklung und stellt fest: »Jedes kommt etwas geschliffener aus der Hand seines Zeitalters, bis endlich die Kunst zu jenem vollendeten Spielwerk gestiegen ist, womit unser Jahrhundert sich so lange die Zeit verkürzt hat« (R 25). Es wird in diesem Satz bereits in nuce die entgegengesetzte Betrachtungsweise des Redners angekündigt. Die Entwicklung, welche die religionsgeschichtliche Schau der Zeit ansieht, betrifft die Systeme der Religion, die Ideen, Gedanken, Vorstellungen. Aber damit sieht man an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei. Auch Schleiermacher kennt ein Schema der Religionsgeschichte, und der Evolutionsgedanke spielt auch hierin seine Rolle. Allein, er wird in doppelter Hinsicht korrigiert.

Erstlich dadurch, daß gegen die naturhafte Anschauung von der kontinuierlichen Entwicklung die echt historische Kategorie der Einmaligkeit gesetzt wird: Der Redner haßt in der Religionsgeschichte die historischen Beziehungen im üblichen Entwicklungs-Sinn. Denn: jeder Anfang in der Religionsgeschichte ist ursprünglich[7]. Diese an der zitierten Stelle im Zusammenhang mit der Frage nach den Beziehungen von Judentum und Christentum besonders scharf formulierte These ist nur eine Anwendung seiner grundsätzlichen Anschauung über das Verhältnis der »Stufen« in der Religionsgeschichte. Die jeweils nächsthöhere kann »nicht eine bloße Fortsetzung sein« der vorhergehenden. Sondern der Akzent liegt auf dem Neuanfang (R 240).

Die zweite Korrektur, die der Redner vornimmt, betrifft die Ersetzung der einlinigen Betrachtungsweise durch ein Fächersystem, das er dadurch gewinnt, daß er zwei Schemata miteinander verbindet. Das erste Schema, das bereits in der Zweiten Rede gelegentlich eingeführt wird (R 126 ff.), betrifft »jene drei so

6. Vergleiche die Untersuchung von *Schultz* über »Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte«.

7. R 287. – Zur Beziehung Judentum–Christentum, die an der zitierten Stelle in Rede steht, vgl. GL 1, § 22 (S. 121) und § 123 (S. 296). Hier zeigt sich, daß Schleiermacher trotz einer genaueren und richtigeren historischen Einsicht im einzelnen seine Grundthese festhielt.

oft angeführten Arten, das Universum anzuschauen als Chaos, als System und in seiner elementarischen Vielheit« (R 255). Hierfür gilt: »Jene drei Verschiedenheiten in der Religion sind aber in der Tat nichts anderes als eine überall wiederkommende Einteilung des Begriffs der Anschauung« (R 256). Das andere, hiermit verbundene Schema bezeichnet den Unterschied von Personalismus und Pantheismus. Hier handelt es sich um zwei »Vorstellungsarten«: Sie sind »verschiedene Arten, das Universum, indem es im Endlichen angeschaut wird, zugleich als Individuum zu denken« (R 258). Indem der Redner jene dreifache Einteilung des Begriffs der Anschauung in aufsteigender Stufenfolge als Querschnitt mit jener doppelten Vorstellungsart als Längsschnitt verbindet, erhält er ein Sechsfächer-System, in welches die geschichtlichen Religionen nach Maßgabe ihrer Anschauungen und Vorstellungen eingeordnet werden können. Der Evolutionsgedanke fehlt nicht. Aber er hat seinen Primat verloren[8].

Man muß dabei zunächst festhalten, daß der Gedanke einer Entwicklung dabei nur in dem Stufen-Schema Raum hat. Die Längsschnitte Personalismus und Pantheismus sind der Höhenlage der Religion gegenüber indifferent. Diesen Gedanken spricht die schon zitierte Stelle in der Ersten Rede aus, die denen, welche mit dem Personalismus eine höhere Stufe gewonnen zu haben glauben, vorhält: »Aber das ist die alte Inkonsequenz, das ist das schwarze Zeichen der Unbildung, daß sie die am weitesten verwerfen, die auf einer Stufe mit ihnen stehen, nur auf einem andern Punkt derselben« (R 128). Ferner ist zu beachten, daß auch das im Sinne des Redners wichtigere Stufen-Schema lediglich begrifflichen Charakter trägt. Daß die Zweite Rede daher die Stufen von der Höhe der Bildung abhängig sein läßt (126 f.), ist in Schleiermachers Sinn nicht nur unverfänglich, sondern auch sachlich gefordert. In der Fünften Rede wird, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, festgestellt, daß die Stufen verschiedene »Arten der Religion, aber nicht bestimmte Formen« bezeichnen (R 256). Auf die »Form«, auf die konkrete geschichtliche Erscheinung der Religion aber kommt es an.

Daß freilich auch hierbei Schleiermachers Interesse sehr begrenzt erscheint, muß festgestellt werden: »Wie es Euch glücken mag, die rohen und ungebildeten Religionen entfernter Völker zu entziffern oder die vielerlei religiösen Individuen auszusondern, welche in der schönen Mythologie der Griechen und Römer eingewickelt liegen, das läßt mich sehr gleichgültig – mögen ihre Götter Euch geleiten.« Der Redner interessiert sich und seine Leser nur für die Religionen, »welche unter uns noch mehr oder minder vorhanden sind« (R 286). Aber wenn er schon an der Fülle der historischen Erscheinungen ziemlich achtlos vorübergeht, so liegt ihm doch um so mehr daran, die geschichtliche Wirklichkeit, die er konkret ins Auge faßt, richtig beurteilt zu sehen. Dazu aber vermag ihm sein

8. Auf das Vorhandensein des Entwicklungsgedankens hat *Süskind* gegen Wehrung den Ton legen wollen (Christentum, S. 11 ff.); doch vgl. *Wehrung:* Methode, S. 113.

religionsgeschichtliches Fächer-System nur geringe Dienste zu leisten. Denn es betrifft ja lediglich die Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe einer Religion. Schleiermacher aber betrachtet die Religion nicht nach Inhalt und Umfang dieser Elemente. Gerade hierin liegt der wichtigste Fortschritt über Orthodoxie und Aufklärung hinaus. Jene hatte ein kompliziertes System aufgebaut; diese versuchte, mit einer aufs äußerste beschnittenen Eisernen Ration von Grundbegriffen auszukommen. Beide sehen die Religion nach begrifflichem Inhalt und stofflichem Umfang an[9]. Erst der Redner über die Religion hat wieder Sinn für richtige Betrachtung einer geschichtlichen Erscheinung. Sein Blick sucht nach ihrem »Mittelpunkt«, um sie von innen heraus als ein organisiertes Ganzes zu verstehen. Seine Entdeckung des Individuums als Inbegriff des um einen »Mittelpunkt« lebendig organisierten Ganzen erschließt ihm einen ganz neuen Aspekt von der Religion als geschichtlicher Wirklichkeit.

2

Der Redner vermag den Lesern die Religion, nachdem er ihre Theorie so ausführlich entwickelt, als Wirklichkeit nämlich nur in der Geschichte zu zeigen: »In den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken« (R 238). Mag sie dort oft nur in dürftiger Gestalt zu finden sein: hier allein läßt sie sich finden. Dazu bedarf es freilich als Ausgangspunkt einer Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Religionen. Schleiermacher löst diese Aufgabe, indem er »Individualität« als Organisationsbegriff einführt: Die Religion »muß also ein Prinzip, sich zu individualisieren, in sich haben[10]«, da sie als eine »unendliche« Größe sonst gar nicht existieren könnte. Aus ihrer Unendlichkeit folgt auch: »eine unendliche Menge endlicher und bestimmter Formen, in denen sie sich offenbart, müssen wir also postulieren und aufsuchen«, um jede Form, die sich als solche ausgibt, darauf anzusehen, ob sie als echtes Religions-Individuum anzusprechen sei (R 241 f.). »Nur in der Totalität aller nach dieser Konstruktion [d. h. als Individuum] möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden« (R 260).

Diese quantitative Sicht auf »Totalität« ist eine Hilfslinie, die im weiteren Verlauf der Darlegung überwunden wird, wie noch sichtbar gemacht werden soll. Die Spitze ist ihr von vornherein abgebrochen, da der Redner das Mißverständnis erst gar nicht aufkommen läßt, als könnten »mit diesen Erscheinungen der Religion ... etwa nur Ergänzungsstücke gemeint sein«, die aneinandergefügt das Ganze ergeben würden (R 239). Sondern die Einführung des Individualitätsgedankens hat gerade den Sinn, die quantitative Auffassung zu überwinden. Die »positiven« Gestalten, in welche »die Religion« sich organisiert, sind selbst

9. Siehe auch *Wehrung:* Schleiermacher, S. 179.
10. R 241. – Vgl. *Neubauer,* S. 68.

nicht charakterisiert durch »ein bestimmtes Quantum religiösen Stoffs« (R 250), sondern durch ihre »Grundanschauung« (R 282). Diese bildet den Mittelpunkt einer positiven Religion; um diesen Mittelpunkt organisiert sich das Religions-Individuum. Würde man den Charakter einer bestimmten Religion in einem bestimmten Quantum von Anschauungen und Gefühlen suchen, so wäre das Ergebnis nur ein »gewaltsamer Ausschnitt aus dem Unendlichen« (R 253). Man wird sich hierzu daran erinnern, daß der Redner an einer früheren Stelle des Buches Individualität als echten Ausschnitt aus dem Unendlichen bestimmte (R 53). Die eigentliche Anwendung dieses Gedankens findet sich hier, wo »die Religion« im Religions-Individuum gezeigt wird. Auch für sie gilt, daß sie nur als Individuum »unendlich sein und eigen gebildet werden« kann (l. c.).

Wenn Schleiermacher den Individualitätsgedanken auf Volk, Familie, Generation usf. anwendet, dann geht es ihm darum, Einheit und Eigenart dieser Gestalten zu bestimmen[11]. So gewinnt er auch mit seiner Rede vom Religions-Individuum die Möglichkeit, die Einheit im Ganzen[12], die Eigentümlichkeit, das Charakteristische dieser Formen zu finden (R 250 f.). Damit verbindet sich gerade hier die Sicht auf die »Unendlichkeit« im Individuum. Daß in diesen charakteristischen Ausprägungen die unendliche Religion wirklich und ganz in Erscheinung tritt: gerade hierin erweist sich zugleich der historische Charakter der Kategorie.

Der Redner bestimmt das Religionsindividuum nach seiner Entstehung dahin, daß »aus freier Willkür« irgendeine Anschauung des Universums zu seinem Mittelpunkt erhoben werde. »Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; alles wird fixiert, was vorher unbestimmt und vieldeutig war« (R 259, vgl. 279). Man würde den Redner jedoch nicht recht verstehen in der Annahme, diese »Willkür« ginge vom religiösen Menschen aus. Die primäre Aktivität des »Universums« wurde bereits in den allgemeinen Ausführungen der Reden betont. Daß diese »Willkür«, auf den Bekenner der betreffenden positiven Religion gesehen, »vielmehr die reinste Notwendigkeit in sich trägt«, betont die Neubearbeitung der 2. Auflage (P 256). Damit ist kein neuer Gedanke eingetragen, sondern schon die Urauflage stellt »positive Religion« unter den Titel: »Formen, welche das Universum hervorgebracht hat« (R 253).

Diese Formen in der Geschichte zu betrachten, werden die Leser aufgefordert, wenn sie »Religion« entdecken möchten. Dazu gibt der Redner ihnen einen Leitsatz mit, der für die Betrachtung der Fünften Rede charakteristisch ist: »Und wenn Ihr das Ganze umfassen wollt, so bleibt ja nicht bei denen Gestalten der Religion stehen, welche Jahrhunderte lang geglänzt und große Völker beherrscht haben ... was historisch und religiös das Merkwürdigste war, ist oft nur unter

11. Siehe besonders M 82 f.; vgl. auch R 101.
12. Vgl. schon R 44 f.

wenige geteilt und dem gemeinen Blick verborgen geblieben« (R 280 f.). Damit wird eine Erweiterung des Begriffs von historisch-positiv sichtbar, der zum Verständnis der Ausführungen über »positive Religion« bedeutungsvoll ist.

3

Der Sprachgebrauch, den der Redner zunächst ausdrücklich aufnimmt, versteht unter »positiven Religionen« die geschichtlichen Erscheinungen der Religion (R 242), wie sie teils als »Schule und Jüngerschaft« (R 261), teils auch nur noch als dogmatisches Lehrgebäude (R 247) dem Betrachter der Geschichte sich darstellen. Auf diese historischen Erscheinungen wendet der Redner zuerst seine Individuum-Anschauung an: Er möchte gerade hier dem Irrtum wehren, als ob das bestimmte Quantum religiösen Stoffs das Wesen einer historischen Religion bestimme. Oft haben ihre Bekenner diese Ansicht vertreten, damit aber nur »den Grund zum Verderben gelegt«. Denn hier kann man unmöglich »das Feststehende und Wesentliche« einer Religion finden, vielmehr gilt es »den Punkt« zu entdecken, von dem aus sich »das Ganze« übersehen läßt (R 250 ff.). Schleiermachers Gedankenführung ist an dieser Stelle offensichtlich bestimmt durch die besondere Bedeutung, die der »Anfang« für den christlichen Glauben hat[13]. Der Redner warnt allerdings davor, den Mittelpunkt des Religions-Individuums, die »Grundanschauung der Religion selbst« mit jenem historischen »Faktum« zu verwechseln, das am Anfang der Religion steht. Leicht wird das Ereignis, in dem die Grundanschauung zum erstenmal auftrat, an die Stelle jener Anschauung selbst gesetzt. Dieser Irrtum hat »die Ansicht fast aller Religionen verschoben« (R 283 f.). Damit ist nicht eine Abwertung des eigentlich Historischen in der Religion beabsichtigt, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen möchte. Sondern der Redner will in seiner Art etwas vom übergeschichtlichen Charakter der Offenbarung zu Gesicht bringen, die sich seines Erachtens nicht einfach identifizieren läßt mit dem Ereignis, mit dem sie zuerst in die Welt der Geschichte eintritt. Im Hintergrund meldet sich dabei das Problem des Verhältnisses geschichtlicher zu persönlicher Religion, das Schleiermachers Rede von den positiven Religionen beherrscht. Dies Interesse beschränkt auch sein historisches Blickfeld ganz wesentlich. Er hat gar nicht die Absicht, eine umfassende Überschau über die geschichtlichen Gestalten der Religion zu geben – »es wäre das Studium eines Lebens und nicht das Geschäft eines Gespräches« (R 248). Es genügt ihm, »von innen heraus erst zu einer allgemeinen Idee darüber zu gelangen«, um dann zu zeigen, daß allein in den geschichtlichen Religionen »eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist, und daß sie, ihrem Wesen nach, der Freiheit ihrer Bekenner keinen Abbruch tun« (R 248 f.).

13. Dies hat *Hirsch* richtig gesehen: Theologiegeschichte, S. 533. Er macht dabei auch auf den Zusammenhang mit Schleiermachers Offenbarungsbegriff aufmerksam.

Bevor der Zusammenhang zwischen historischer und persönlicher Religion jedoch genauer ins Auge gefaßt werden kann, muß zunächst jene Ausweitung des Begriffs »positiv« näher bezeichnet werden, auf die wir schon andeutungsweise hinwiesen. Mit dem Satze, »daß die Religion des Menschen eine eigene Geschichte haben und mit einer Denkwürdigkeit anfangen soll« (R 273), eröffnet sich die Möglichkeit, auch die persönliche Religion eines jeden als »positiv« anzusehen. Diese Konsequenz wird von dem Redner auf der ganzen Linie gezogen: Wie die großen historischen Religions-Individuen, so hat auch die persönlich-positive Religion des einzelnen eine Zentral-Anschauung, in der ihm der Sinn fürs Universum für immer aufgeht und auf die hernach alle anderen Anschauungen bezogen werden (R 262 f.). Denn im Augenblick, da der Mensch jene Anschauung empfing, wurde »auch seine Religiosität ... als ein ganz eigenes und neues Individuum zur Welt gebracht« (R 265). Hier liegt der Quellpunkt für »das ganze folgende religiöse Leben«, von hier aus empfängt die persönlich-positive Religion ihre Gestalt und Bestimmtheit: »Durch den immerwährenden Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist« (R 266 f.). Man muß als »Dokument seiner religiösen Individualität« ein solch »unbegreifliches Faktum« aufzeigen können; dann hat man persönlich-positive Religion (R 268). Wenn aber »eines Menschen ursprüngliche Anschauung des Universums nicht Kraft genug hat, sich selbst zum Mittelpunkt seiner Religion zu machen« (R 272), so kann man nicht von einem »eigenen und rüstigen religiösen Leben« bei ihm sprechen, so hat er keine persönlich-positive Religion.

Diese Parallelität der Anschauungen über persönlich-positive und historisch-positive Religion (im Sinne der großen geschichtlichen Erscheinungen) muß man im Auge halten, will man das scheinbar unklare Verhältnis beider ins rechte Licht rücken. Beziehungen müssen sich schon aus ihrer gleichen Struktur ergeben: Wie die großen Religionen, so sind auch die religiösen Menschen »durchaus historisch«, wie jene, so müssen diese den Irrtum vermeiden, den »Moment« der Offenbarung mit dieser selbst zu verwechseln (R 282 f.). Bei beiden kommt es nicht auf das Quantum religiösen Stoffes an (R 252 f.). Die historische Religion wird es daher vermeiden, eine »möglichst vollendete Gleichförmigkeit« ihrer Bekenner zu erstreben: Sie vermöchte es nur, indem sie »einzelne Anschauungen in einen philosophierenden Zusammenhang zu bringen« suchte (R 254). Damit wäre einmal ihr Charakter als Religions-Individuum zerstört und gleichzeitig die »individuelle Ausbildung« der persönlich-positiven Religion gehindert. An diesem Punkt wird der Zusammenhang zwischen beiden ganz deutlich: Der Redner vertritt die Grundthese, daß echte persönlich-positive Religion nur entspringen und leben kann im Bezirk einer geschichtlich-positiven Religion! – Und um den endgültigen Zielpunkt der Argumentation schon hier anzudeuten: als solche historisch-positive Religion kommt faktisch für den Redner wie für seine Leser eine einzige in Frage.

Aber gerade an diesem entscheidenden Punkt pflegt man dem Redner keinen Glauben zu schenken bzw. man meint, hier eine andere Ansicht als den wahren Standpunkt Schleiermachers feststellen zu müssen. Denn zwar spricht der Redner an der ersten Stelle, die den Zusammenhang zwischen historisch-positiver und persönlich-positiver Religion deutlich bezeichnet, den genannten Grundsatz in denkbar präziser Form aus (R 261): *»Und wenn nur in und durch solche bestimmten Formen die Religion dargestellt wird, so hat auch nur der, welcher sich mit der seinigen in einer solchen niederläßt, eigentlich einen festen Wohnsitz und, daß ich so sage, ein aktives Bürgerrecht in der religiösen Welt; nur er kann sich rühmen, zum Dasein und zum Werden des Ganzen beizutragen; nur er ist eine eigene religiöse Person mit einem Charakter und festen und bestimmten Zügen.«*

Aber auf die »bestürzte« Frage der Leser, ob man denn »zu einer von den vorhandenen Formen gehören« müsse, antwortet Schleiermacher sofort mit einem beruhigenden Nein. »Habe ich denn von zwei oder drei bestimmten Gestalten geredet und gesagt, daß sie die einzigen bleiben sollen? Unzählige sollen sich ja entwickeln von allen Punkten aus ...« (R 261). Damit lenkt er unvermerkt aus dem Zusammenhang der historisch-positiven in die persönlich-positive Religion mit der »eigenen Geschichte« ein. Er vollzieht diesen Übergang in einem ziemlich gewundenen Satz, der feststellt: »Derjenige, der sich nicht in eine von den schon vorhandenen schickt, ich möchte sagen, der nicht imstande gewesen wäre, sie selbst zu machen, wenn sie noch nicht existiert hätte, der wird gewiß auch zu keiner von ihnen gehören sondern eine neue machen« (R 261 f.). Es ist nur aus dem Zusammenhang verständlich, warum hier die Betrachtung von der historischen auf die persönliche Religion übergeht: Der Redner hat den Eindruck, er könne seinen Lesern die eben ausgesprochene These von der notwendigen Bindung an eine historische Religion so unvermittelt noch nicht zumuten. Daher scheint er in der Tat die Bedeutung der großen Religions-Gestalten zu relativieren[14]. »Bleibt er allein damit und ohne Jünger: es schadet nicht« (R 262). Aber der Gedanke hat damit sein Ziel nicht gefunden. Der Redner spricht selbst aus, warum er diesen Exkurs einfüge: »Ihr seht, daß diese vorhandenen Formen keinen Menschen durch ihr früheres Dasein hindern, sich eine Religion seiner eigenen Natur und seinem Sinn gemäß auszubilden« (l. c.). Zu solcher eigen-persönlichen Ausbildung aber gibt gerade die historisch-positive Religion innerhalb ihres eigenen Bezirks Raum und Gelegenheit. Damit lenkt der Redner wieder in den ursprünglichen Gedanken zurück: »Ihr werdet auch nicht meinen, die Religion eines Menschen sei deshalb weniger eigentümlich und weniger die seine, wenn sie in einer Gegend liegt, wo schon mehrere versammelt sind« (R 263). Der Bezirk eines historischen Religions-Individuums ist zu »unendlich«, als daß »es schon einer

14. *Lipsius* z. B. nimmt dies als endgültige Ansicht des Redners und kommt daher notwendig zu einer Fehlinterpretation (S. 282).

einzigen gelungen wäre, ihr ganzes Gebiet in Besitz zu nehmen« (l. c.). Daher: »Ein unendliches Feld ist eröffnet in jeder dieser Religionen, worin Tausende sich zerstreuen mögen« (R 264).

Nach dieser erneuten sorgfältigen Vorbereitung kann nun der Redner über die Feststellung hinaus, daß die großen historisch-positiven Religionen »für einen jeden Raum genug lassen«, zu seiner Ausgangsthese zurückkehren: »Daß auch, gerade insofern der Mensch in eine positive Religion eintritt und aus demselben Grunde, die seinige ... ein besonderes Individuum nicht nur sein kann, sondern auch von selbst werden wird« (l. c.). Denn hier begegnet ihm eine »Fundamental-Anschauung«, die seine Religion ein für allemal bestimmt. »Das ist die objektive Seite dieses Moments.« Die subjektive besteht darin, daß gerade aus dieser Bestimmtheit heraus das ganz eigene und neue Individuum der persönlich-positiven Religion geboren wird (R 265). Objektive und subjektive Seite gehören zusammen. Hier begegnet in präziser Form das eigentümliche Verhältnis, in das die Reden Bestimmtheit und Freiheit in der Religion zueinander setzen.

Danach ist Bestimmtheit die Voraussetzung echter Freiheit. Und so bleibt es des Redners letztes Wort, daß nur »in dem eigentlichen Gebiet der Religion, in ihren bestimmten Formen, in den positiven Religionen« die Vertreter wirklich eigen-persönlicher Religion zu finden sind. »Auch ist es nicht anders, nur da können sie anzutreffen sein« (R 271, vgl. 273). Nur da hat auch der Redner die Wirklichkeit der Religion gefunden, von der er Zeugnis gibt[15].

Die fast kanonisch gewordene Interpretation, wonach Schleiermacher trotz anerkennenswerter entgegengesetzter Ansätze dem »Subjektivismus« Tor und Tür öffne, beruht also auf einem folgenreichen Irrtum: Dieser kann nur erkannt werden, wenn man einsieht, wie Schleiermacher dem rhetorischen Aufbau seines Buches entsprechend an der Stelle, die von den unzähligen Gestalten spricht, »uneigentlich« redet[16]. Und daß er diese Redeweise mit Hilfe der Doppelanschauung von historisch-positiver und persönlich-positiver Religion besonders leicht und unvermerkt durchzuführen vermag. Voraussetzung zur richtigen Interpretation ist daher, daß man Zusammenhang und Unterscheidung beider klar im Auge hält[17]. Dann erweist sich gerade an dem behandelten Problem die Notwendigkeit, den Redner aus dem gesamten Zusammenhang seiner Ausführungen, nicht aber von einer einzelnen scheinbar besonders deutlichen Stelle aus zu verstehen.

15. A. a. O.; vgl. *Eck*, S. 33.

16. Vgl. hierzu auch Erläuterung 8 zur Fünften Rede. – Über die Tatsache, daß er als »positiv« auch die persönliche Religion innerhalb der großen historischen Religionen bezeichne und behandle, äußert sich Schleiermacher besonders deutlich in Erläuterung 12 zur Fünften Rede: »Die Rede ist hier aber eigentlich von dem, was *innerhalb* der großen Religionsformen und namentlich des Christentums sich bildet« (P 296 f.).

17. Daß dies meist nicht geschieht, ist die Ursache weitreichender Mißdeutungen. *Stephan* stellt zunächst richtig fest: »Das eigentliche Ziel Schleiermachers aber ist es, seine Hörer von der abstrakten Idee zur empirischen Wirklichkeit der Religion zu führen,

»Ich bin nun mit der Fünften Rede glücklich bis an das Schöne und freue mich auf mein morgendes Stück Arbeit. Wenn ich nur einen heiteren Tag habe! Mein Dithyramb auf Christum soll kein übles Stück werden, hoffe ich.«

An Henriette Herz
Potsdam, 9. April 1799

4

Die oben bereits voraufgenommene These, daß die Intention des Redners letzten Endes nicht auf einen historischen Aspekt der Fülle großer Religions-Individuen, sondern auf eine ganz bestimmte Religion gehe, bestätigt sich in vollem Umfang. Indem Schleiermacher seine allgemeinen Ausführungen über Wesen und Bedeutung der positiven Religionen abschließt und endlich ganz konkret zu reden anhebt, leitet er diesen letzten und wichtigsten Teil seines Buches ein mit dem Satz, der seine eigentliche Absicht deutlich erkennen läßt (R 286): *»Zwar sollte ich nur von einer reden.«*

Bevor er diese eine Religion darstellt, entwirft er ein Bild des »Judaismus«, das jedoch keinen anderen Sinn hat, als jener abschließenden Darlegung über das Christentum zur Folie zu dienen. Man stellt bei genauerem Zusehen dann doch fest, daß der Redner – entgegen dem zunächst erweckten Anschein – »nur von einer« gesprochen hat. Man darf sich darüber wundern, daß Schleiermacher gerade den Judaismus darstellt, denn er läßt den Satz voraufgehen, dieser sei »schon lange eine tote Religion« (R 286). Daß er trotzdem behandelt wird, dankt er einem doppelten Grunde: Einmal der Beziehung zum Christentum. Zwar lehnt der Redner es ab, den Judaismus als »Vorläufer« des-

das heißt zu den geschichtlichen Religionen, zunächst zum Verständnis des Christentums« (Theologiegeschichte, S. 50). Dann aber fährt er fort: »Allerdings weckt die Mischung christlicher und romantischer Züge die ernste Frage: ist der Christenglaube hier eine positive Religion neben andern, eine zwar der natürlichen Religion überlegene, aber den übrigen positiven Religionen grundsätzlich gleichgeordnete Erscheinung, oder ist er eine Größe für sich, im Gegensatz wie zur natürlichen so auch zu jeder anderen positiven Religion? Schleiermacher kommt über ein Schwanken nicht hinaus« (a. a. O., S. 51). Diese unzutreffende Interpretation beruht nicht nur darauf, daß die »uneigentliche« Redeweise Schleiermachers übersehen wurde, sondern vor allem auf der mangelnden Unterscheidung von historisch-positiv und persönlich-positiv. – Besonders pointiert erklärt neuerdings wieder *Flückiger:* »Von einem wirklichen Ernstnehmen des Positiven und Geschichtlichen in der Religion kann daher nicht die Rede sein« (S. 48). Auch hier ist die Differenzierung des Begriffes »positiv« in den Reden offenbar nicht richtig gesehen worden.

selben zu bewerten. Er lehnt »diese Art von historischen Beziehungen« in der Religion ab (R 287). Aber damit ist eine Beziehung nicht überhaupt negiert. Sie ist nur eine andere, nämlich »Polemik«. Unter diesem Gesichtspunkt sieht Schleiermacher im zitierten Zusammenhang das Verhältnis Christi zur jüdischen Religion (R 288). Er wiederholt diese Ansicht in späterem Zusammenhang, wo er feststellt, daß Christus der »alten Idee seines Volkes«, indem er sie zu erfüllen behauptete, in der Tat die »Vernichtung« brachte (R 302). Die These von der »Opposition« im Verhältnis Judentum–Christentum kehrt übrigens dann auch in den Briefen zum Sendschreiben jüdischer Hausväter wieder[18]; ein Beweis dafür, daß Schleiermacher die Beziehung grundsätzlich unter diesem Gesichtspunkt sah. – Der zweite Grund hängt mit diesem ersten eng zusammen und betrifft die Tatsache, daß dem Redner außer der alttestamentlichen gar keine außerchristliche historische Religion genauer bekannt war, wie auch seine Leser sich höchstens für diese noch interessieren mochten[19]. Der scheinbar so weite religionsgeschichtliche Anschauungskreis der Reden ist nur rhetorische Ausschmückung. In Wirklichkeit ist das Gesichtsfeld in bezug auf die historische Erscheinungsform der Religion eng begrenzt. An dem einzigen Punkte, an dem der Redner noch über Judentum und Christentum hinaus historische Religion hätte behandeln können, hat er sein Desinteresse unumwunden ausgesprochen: Die »schöne Mythologie der Griechen und Römer« zieht er nicht in den Kreis der Betrachtung (R 286).

An der alttestamentlich-jüdischen Religion entwickelt Schleiermacher nun beispielgebend seine These von der Grundanschauung, durch die jede historische Religion bestimmt ist. Er findet sie in der Idee »von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung« (R 287) und entwirft von diesem Zentrum aus ein Bild des Judentums und seiner Geschichte. Auf die einzelnen Züge dieser Skizze braucht nicht eingegangen zu werden. Worauf es grundsätzlich ankommt, ist nur dies, daß die entwickelte Grundanschauung, »die überall durchschimmernde Idee des Universums« eine bestimmte Beziehung Mensch–Universum konstituiert: »Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird« (R 287 f.). Das in der Zweiten wie das zu Beginn der Fünften Rede entworfene Schema paßt hier so ausgezeichnet, daß sich der Gedanke nahelegt: es muß auch von hier aus entworfen worden sein.

Welche Bedeutung grundsätzlicher Art die nur mit wenigen Strichen auf einigen

18. WTheol, Bd. V, S. 16, 23.

19. Auch Kant behandelt ja in seiner Religionsphilosophie das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum an verschiedenen Stellen. Manchmal kann der Eindruck einer gewissen Parallelität zur Behandlung des Themas in den Reden entstehen. Bei genauerem Zusehen ergibt sich jedoch eine völlige Verschiedenheit im Grundansatz, wie auch kaum anders zu erwarten. (Bei *Kant* siehe besonders S. 185 ff.)

Seiten des Buches entworfene Skizze des Judentums für den gesamten Gedankengang hat, wird aber erst deutlich von den Ausführungen über das Christentum her. Der Redner schließt mit dem »Dithyramb auf Christum«, der dithyrambisch genug mit dem Satz beginnt: *»Herrlicher, erhabener, der erwachsenen Menschheit würdiger, tiefer eindringend in den Geist der systematischen Religion, weiter sich verbreitend über das ganze Universum ist die ursprüngliche Anschauung des Christentums«* (R 291).

Bemerkenswert genug ist schon, daß die oben zitierte Briefstelle vom 9. April 1799 die Darstellung des Christentums nicht nur »das Schöne« in der Fünften Rede, sondern eben einen »Dithyramb auf Christum« nennt. Denn es läßt sich schlüssig belegen, daß diese Überschrift nicht allein die Seiten R 301–306 betreffen soll, sondern die gesamte Behandlung des Christentums meint. Am 10. April nämlich schreibt Schleiermacher, daß er an diesem Tage nur wenig geschrieben habe, und erwähnt nun das »Christentum, bis zu dem ich übrigens noch nicht gekommen bin[20]«. Damit ist abermals ein Argument aus einer Selbstaussage des Redners gegeben gegen die Deutung seiner Anschauung als »Christentum ohne Christus«. Es läßt sich bei genauerem Hinblicken auch gar nicht übersehen, daß schon im zweiten Satz, der nun die Grund-Anschauung des Christentums entwickelt, nicht ein allgemeines Prinzip, sondern der gottmenschliche Mittler im Hintergrund erscheint, obwohl der Redner zunächst auf eine möglichst allgemeine Formulierung Wert legt (R 291): *»Sie ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind.«*

Man wird trotz der abstrakten Redeweise, trotz der »Punkte ... welche zugleich Endliches und Unendliches« sind, nicht zweifeln, wo sich diese Anschauung entzündet. Sie ist die Anschauung Christi als des die »Feindschaft« zwischen Gott und Mensch aufhebenden Mittlers. Denn wenn Schleiermacher auf den folgenden Seiten davon spricht, wie sich alles Endliche – physische, moralische und religiöse Welt – der christlichen Anschauung darstellt als Welt im Abfall, so ersetzt er sehr bald die »Punkte« durch die »Gesandten«, in denen Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit gesetzt wird (R 293). Wo sollte auch sonst ein derartiger »Punkt« sich finden, da »das Ebenbild des Unendlichen in jedem Teil der endlichen Natur« erloschen ist und für die Welt der Religion selbst gilt: »Vergeblich ist jede Offenbarung« (R 292 f.). Zwar erblicken auch und gerade die Christen im Endlichen das Ewige, doch erkennen sie es zuerst in der großen Spannung und wissen, daß diese nur einmal wirklich aufgehoben ist: »Nirgends gewiß verkannten sie die Grundzüge des göttlichen Ebenbildes, in allen Ent-

20. Br 2, Bd. I, S. 145.

stellungen und Entartungen sahen sie gewiß den himmlischen Keim der Religion; aber als Christen war ihnen die Hauptsache die Entfernung vom Universum, die einen Mittler bedarf ...« (R 295).

In dieser Grundanschauung liegt das polemische Prinzip, welches das Christentum charakterisiert und nach innen wie nach außen Anwendung findet[21]. Mit dieser Polemik sieht das Christentum wie seine eigene Gestalt und Geschichte (R 295 ff.), so auch die Welt um sich her an. Am liebsten richtet sich seine Anschauung auf »das Universum in der Religion und ihrer Geschichte« (R 293). Es ist erinnerlich, daß oben die Beziehung zum Judentum als Opposition, Polemik festgestellt wurde. Hier wird nun das allgemeine Prinzip ausgesprochen, daß

21. In diesem »polemischen Zug« des in den Reden dargestellten Christentums, der den Ton auf die »Feindschaft« des Menschen gegen Gott legt, steckt ein schärferer Sündenbegriff als später in den Ausführungen der Glaubenslehre über die Unkraft des Gottesbewußtseins. Die Kritik, die z. B. *Hirsch* mit Grund an dieser Auffassung des Glaubenslehrers übt, kann den Reden gegenüber zumindest in dieser Form nicht gehalten werden. Für den Redner ist es in der Tat das Thema des Christentums, »wie der Widerstreit zwischen Gott und Mensch überwunden werde« (zu Hirsch: Idealismus, S. 106; vgl. auch *Frank*, S. 77).

Daß der Redner das Christentum gerade so darstellt, wie er es tut, ist um so bemerkenswerter, als er hier in einen schroffen Gegensatz zu seiner Zeit tritt. Hier spätestens mußte Goethes »fröhliche Abneigung« sich entzünden. *Obenauer* sagt von ihm, daß er die Sünde »wie eine augenblickliche Umdunklung« litt (Faustischer Mensch, S. 198); daß er »alles, was uns von Gott trennt, nie zu verschärfen, immer zu mildern sucht« usf. (Goethes Religion, S. 227; vgl. 129 f., 145). Damit aber spricht Goethe als ein geistiger Führer der Zeit eine Haltung aus, die der des Redners wie der des Evangeliums gegenüber in Spannung steht. *Linden* sieht diese Spannung in der Gegenüberstellung des Goethewortes »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen« und des Christuswortes »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« klassisch ausgedrückt (Linden, S. 237). Zu Goethe aber steht die geschlossene Front der gebildeten Verächter. Noch die »Anweisung« spricht davon, Christus habe »den ganzen Wahn ... von Sünde« ausgetilgt (S. 202), und selbst Novalis' Fragmente von 1800 stellen noch die These auf: »Dem echt Religiösen ist nichts Sünde« (*Heilborn*, Bd. II, S. 398).

Eigenartig genug, wie *Fr. Schlegel* auch hier dem Freunde zu folgen sucht mit dem Satz: »Die eigentliche Generalanschauung des Christentums ist die Sünde« (Minor, Bd. II, S. 296, Nr. 63). Schon zur Zeit der Abfassung der Reden hatte er mit dem Gedanken gespielt, »wenigstens in einem gewissen Sinne das Christentum absolut negativ zu setzen« (Romantiker-Briefe, S. 250 f., vgl. 260). Damit meint er, was der Redner die »Polemik« des Christentums nennt; es gehört dies ja mit seiner Auffassung der Sünde eng zusammen.

Aufschlußreich zum Vergleich mit den Reden ist die wirklich romantisch-diffuse Darstellung des Christentums, die sich gelegentlich bei Novalis findet: *Heilborn*, Bd. II, S. 419. – Daß im polemischen Prinzip gleichzeitig eine teleologische Tendenz liege, hat *Bleek* zutreffend bemerkt (S. 89; vgl. dazu *Bender*, Bd. I, S. 60); nur hat er irrtümlich gemeint, damit weiche der Redner von seiner Grundlinie ab.

das Christentum die Religionen zum Gegenstand seiner Anschauung – und d. h. seiner Polemik – mache. Insofern es damit »die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet«, ist es »gleichsam eine höhere Potenz derselben« (R 293 f.). Der Ursprung für diese wichtige These des Redners, die das Christentum zur »Religion der Religionen« erhebt, dürfte in seiner Ansicht über das Verhältnis Judentum–Christentum liegen, die hier lediglich auf eine allgemeine Formel gebracht wird. Es kann in diesem Zusammenhang zugleich deutlich werden, was Schleiermacher darunter versteht, daß er das Christentum als eine höhere Potenz der Religion bezeichnet. Das Judentum begründet die Beziehung Mensch–»Universum« unter dem Gesichtspunkt der Vergeltung, wie oben bereits erläutert wurde. Indem nun aber das Christentum Erlösungsreligion ist, sieht es den Menschen in seiner Beziehung zum Universum unter dem Aspekt »Erlösung«. D. h. seine Zentralanschauung konstituiert nicht erst die Beziehung Universum–Mensch, sondern übergreift und beleuchtet sie. Die Frage, ob Schleiermacher gemeint hat, man könne auch die Zentralanschauung anderer Religionen so zur Grundanschauung des Christentums in Beziehung setzen, kann offengelassen werden. Es bleibt wahrscheinlich, daß die ganze Theorie von der Religion höherer Potenz aus dem Verhältnis Judentum–Christentum abgeleitet und auch auf dies allein anzuwenden ist.

Trotz dieser Ansicht des Redners vom Christentum als Religion der Religionen pflegt man zu behaupten, er habe es in die Religionsgeschichte gestellt als ein Glied neben anderen und nicht ernsthaft daran gedacht, seine Absolutheit zu behaupten. Diese weitverbreitete Ansicht stellt jedoch eine Fehlinterpretation dar, welche die entscheidenden Aussagen des Redners gegen sich hat. Denn erstens ist es eben nicht seine Ansicht, daß das Christentum der Vergänglichkeit unterworfen sei, der die übrigen Religionen, wie z. B. der »Judaismus«, nicht entgehen. Er sieht, daß »große Gegenden in der Religion noch nicht bearbeitet sind fürs Christentum«, und ist überzeugt, daß es »noch eine lange Geschichte haben wird trotz allem, was man sagt von seinem baldigen oder schon erfolgten Untergange« (R 306 f.): *»Wie sollte es auch untergehen?«*

Zwar ist jede positive Religion vergänglich, wenn auch ihre Grundanschauung als »ewig« bezeichnet wird. Aber das Christentum wird aus dieser Betrachtung ausdrücklich herausgehoben mit dem Hinweis, daß die Zeit seines Endes »außer aller Zeit« liege[22]. Sie würde auch gar kein Ende, sondern jene Zeit der Erfül-

22. R 307 f. – Die Ernsthaftigkeit dieser Aussage wird meist nicht anerkannt. Der Grund liegt darin, daß die »Uneigentlichkeit« anderer, anscheinend entgegenstehender Aussagen übersehen wird. *Elert* meint, daß Schleiermacher die grundsätzliche Überbietbarkeit des Christentums zugebe, die faktische freilich leugne (S. 64). Auch *Faut* (S. 39) und *Süskind* (Schelling, S. 278) lassen sich täuschen, wenngleich dieser in seiner zweiten Darstellung (Christentum, S. 29 f.) seine Stellungnahme etwas modifiziert. *Mulert* sieht »Christus und das Christentum auf das entschiedenste in den Strom der Entwicklung

lung bedeuten, »wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater alles in allem«. Welchen Sinn aber hätte dann noch seine »ewige Grundanschauung«? Die Argumentation des Redners strebt dem Nachweis zu, daß das Christentum erst vergehen könne, wenn seine Grundanschauung nicht mehr gelte. Davon kann aber seines Erachtens nie die Rede sein – darum ist es so »ewig« wie diese, darum wird jede neue Epoche – wie auch die gegenwärtige (R 311 f.) – »die Palingenesie des Christentums« (R 309). Die Stelle über die Vergänglichkeit des Christentums ist die einzige im ganzen Buch, die einmal ernsthaft eschatologisch zu reden versucht.

Die grundsätzliche Ansicht, der Schleiermachers These zugrunde liegt, betrifft das Problem Religion und Religionen. Er hat an einer in früherem Zusammenhang bereits zitierten Stelle einmal einen Ansatz zur Bestimmung dieses Verhältnisses unternommen, der jedoch in einer quantitativen Anschauung steckenblieb: »Nur in der Totalität aller nach dieser Konstruktion möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden ...« (R 260). Von diesem Satz aus pflegt man die Stellungnahme des Redners zu interpretieren[23]. Man sollte sich jedoch erinnern, daß er schon für die einzelne Religion jede quantitative Auffassung, die von der »Summe des religiösen Stoffes« ausgeht, immer wieder deutlich ablehnt und zu ihrer Überwindung vor allem den Individualitätsgedanken einführte. Dieser kann ihm auch die These ermöglichen, daß eine positive Religion nicht nur ein Bruchstück »der Religion«, vielleicht das größte, sondern ihre vollendete Ausprägung sei. Dieser Gedanke, der im Zusammenhang R 260

– so wird man sagen müssen, nicht: der Vergänglichkeit – hineingestellt« (Einleitung zur Weihnachtsfeier, S. XX). Er postuliert daher ähnlich wie schon *Bleek* (S. 174 ff.; vgl. 225) für die zweite Auflage einen Umschwung zu positiverer Stellung Christus und dem Christentum gegenüber.

23. So zum Teil selbst noch *Wehrung:* Schleiermacher, S. 181, doch vgl. schon Methode, S. 116 f. – *A. Ritschl* meint, die ganze Religion sei »erst durch die Destillation aller einzelnen Religionen zu gewinnen« (S. 6). *Süskind* gibt zu, daß im Christentum zwar »das religiöse Prinzip überhaupt, nach seiner formalen Seite, eine Fassung gefunden hat, die nicht mehr überboten werden kann«, möchte dann aber nach den Grundsätzen des Redners die Möglichkeit konstruieren, daß die »ganze« Religion in einem Menschen sich realisiere, und bemerkt zu dieser Konstruktion mit Recht, hier handle es sich eher um Religionsphilosophie als um Religion (Christentum, S. 25, 153 f.). Als zwei wichtige Stimmen, die sich gegen die Möglichkeit einer absoluten Religion in den Reden aussprechen, seien noch *R. Otto* (Redenkommentar, S. XXXI) und *A. v. Martin* (S. 388) genannt. Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Auffassungen ist implicite in unserer eigenen Darstellung gegeben.

Stichwortartig sei nur angemerkt, daß die Anwendung des Individualitätsprinzips auf das Verhältnis von Religion und Religionen, der Unterschied von geschichtlich-positiver und persönlich-positiver Religion, die Notwendigkeit, den Redner aus dem gesamten Zusammenhang zu interpretieren, die methodischen Momente sind, die nicht beachtet zu werden pflegen und zur Fehlinterpretation Anlaß geben.

noch nicht ausgesprochen werden konnte, liegt nun in der Tat den Aussagen über das Verhältnis des Christentums zu den positiven Religionen zugrunde. Denn Schleiermachers Satz lautet ja, daß das Christentum als höhere Potenz die Zentralanschauung darstelle, auf welche alle Anschauungen der positiven Religionen zu beziehen sind, die ihrerseits als Kern dieser Einzelreligionen »den Mittelpunkt eines eignen Ganzen« (R 310) bilden mögen. Mit anderen Worten: Das Christentum ist der »Mittelpunkt« in der Welt der Religionen, das Organisationszentrum, in dem die Vielfalt zur Einheit zusammengefaßt wird, der Kristallisations-Kern des Individuums, das »die Religion« heißt (vgl. schon R 44). Das Christentum ist die absolute Religion. Auf den Gedanken gesehen: »Nirgends ist die Religion so vollkommen idealisiert als im Christentum« (R 295). Und ebenso auf die Geschichte gesehen: »Unzählige Gestalten der Religion sind möglich« (R 310) – aber sie sind ja nichts als die »eignen Elemente« des Christentums. Und selbst die neuen Formen, die neben ihm, ja an den »äußersten und zweifelhaften Grenzen der Religion überhaupt erscheinen« sollen, selbst sie werden einbezogen in die Weite seiner Anschauung, die Raum hat für alles, das individuell-religiöse Züge trägt[24]: *»Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Seite ihrer innersten Anschauung, und so wie nichts irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher, als Einförmigkeit zu suchen in der Religion.«* Damit finden, auf die »Idee« wie auf die »Geschichte« gesehen, Religion und Religionen ihr Ziel in »der Religion«, dem Christentum, welches das letzte Wort des Redners darstellt[25].

24. A. a. O. – Auch in diesem Zusammenhang wird man beachten, daß unter den »unzähligen Gestalten der Religion« kaum historisch-positive, sondern persönlich-positive Ausprägungen gemeint sind; dabei sei noch einmal darauf hingewiesen, daß historisch-positiv und persönlich-positiv im Sinne unserer Darstellung keine Gegensätze, wohl aber zu unterscheidende Begriffe sind. Auf die Religionsgeschichte gesehen offenbart sich gerade an dieser Stelle der Reden der teleologische Charakter der polemischen Tendenz im Christentum (vgl. Anm. 21).

25. Der »Dithyramb auf Christum« wird freilich nicht begründet. *Barth* hat recht, wenn er sagt: die Frage »warum gerade Christus? Warum geht es nicht ohne ihn?« sei Schleiermacher zwar – besonders auf der Kanzel – »immer wieder in die Quere gekommen«. Aber es werde darauf keine begründete Antwort gegeben. Barth hat jedoch unrecht, wenn er fortfährt: »Unwiderrufen und ohne Preisgabe seiner Grundvoraussetzung unwiderruflich steht im Hintergrunde auch seiner kräftigsten Beteuerungen die Feststellung der Reden, daß die Grundanschauung jeder Religion an sich ewig ist, weil sie einen ergänzenden Teil des unendlichen Ganzen der Religion überhaupt bildet, in der Alles ewig sein muß« (Theologiegeschichte, S. 421 f.). Hier wird die rhetorische, die – wie wir sie nannten: – »uneigentliche« Ausdrucksweise des Redners über die Religion nicht richtig erkannt. Es ist Schleiermacher – wie Barth im gleichen Zusammenhang feststellt – voller Ernst mit seiner These von der »Absolutheit des Christentums«. Daß er sie nur »beteuert«, liegt im Ansatz und Weg seines theologischen Denkens beschlossen (siehe den 3. Teil dieser Untersuchung).

Dritter Teil: Der Weg und das Ziel

I. Aufbau des Gedankens

1

Der Redner hatte das Bewußtsein, sich einer Aufgabe zu unterziehen, die in dieser Form erstmalig in Angriff genommen wurde. Denn es ist ja keine Apologetik im geläufigen Sinne, die der Redner den Gebildeten gegenüber treibt, indem er sie zur »Religion« ruft. Apologeten gab es unter den Theologen der Zeit gar nicht wenige[1]; doch die Lobsprüche der Zunftgenossen, die jenen zuteil zu werden pflegten, erwartet der Redner nicht für sich. Sein Unternehmen »liegt so gut als völlig außer ihrem Kreise und möchte dem wenig gleichen, was sie gerne sehen und hören wollen« (R 4 f.). So sah sich denn auch der Hofprediger Sack in der »angenehmen Vorstellung« bald getäuscht, »daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Verehrer und Freunde unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde[2]«.

Die Frage, worin denn das Besondere, die übliche Art der Argumentation Sprengende in der Haltung Schleiermachers und seines Buches liege, führt unmittelbar an das Hauptproblem seiner Methode heran. Er ist sich bewußt, daß seine »ganze Sehnsucht nach Mitteilung und Geselligkeit allein auf diejenigen, die ihrer am meisten bedürfen«, sich richte (R 14). Aber seiner Adresse an die Gebildeten liegt zugleich die Überzeugung zugrunde, daß er hier zu solchen rede, »die gerade ihn am besten verstehen« (R 209). So wagt er es, sich mit ihnen auf dieselbe Ebene zu begeben, ihre Sprache in dieser Sache zu reden, auf alle Sicherungen zu verzichten, deren ein Apologet sich gern bedient, der von einem eigenen gesicherten Standort aus in eine fremde Welt hineinspricht. »Als Mensch« redet Schleiermacher »von den heiligen Mysterien der Menschheit« (R 5), zu denen, die »in ihrer eigentlichsten und liebsten Heimat« sind, wenn sie zur »Menschheit« hintreten, denen hier ihr »innerstes Leben« aufgeht (R 89).

1. Als besonders typische Erscheinung aus einem Schleiermacher selbst nahestehenden Kreise ziehe man zu Vergleich und Unterscheidung etwa die »Vertrauten Briefe die Religion betreffend« heran, die der Propst *Spalding* anonym veröffentlichte. Sie können zeigen, welcher Art ein Unternehmen war, das Sacks Erwartungen entsprochen hätte (zu Br 1, Bd. III, S. 276). Man kann auch in der Tat hie und da gewisse Beziehungen bemerken; die Unterschiede, ja Gegensätze jedoch überwiegen.

2. Br 1, Bd. III, S. 276.

Es liegt in dieser Haltung des Redners mehr als Eingehen auf fremde Vorstellung und Terminologie. Er nimmt seinen Standort nicht nur scheinbar, sondern wirklich in der geistigen Welt derer, an die er sich wendet. Das bezeichnet seiner Ansicht nach, wie schon in früherem Zusammenhang ausgeführt, den Charakter eines echten »Priesters«. Und indem er nun voll »Sehnsucht des Fremdlings nach seiner Heimat« und in dem »Bestreben, sein Vaterland mit sich zu führen« (R 190), von einem anderen geistigen Bezirk der die »Religion« ansieht, die er als Heimat seines Lebens auf den ersten Seiten eindrucksvoll bezeugt hat (R 14 f.): ergibt sich ihm eine tiefgehende sachliche Konsequenz. Er erkennt die Notwendigkeit nicht nur einer neuen Darstellung, sondern zuvor einer kritischen Überprüfung seines Gegenstandes. In der Überzeugung, mit den »hohen Aposteln« im Tiefsten einig zu sein, bezeichnet er abschließend sein Programm: *»... und nichts soll geschont werden, auch das Liebste und Teuerste nicht, nichts soll je träge beiseite gelegt werden, auch das nicht, was am allgemeinsten anerkannt ist«* (R 296).

In der Durchführung dieses Programms erkennt er seinen »göttlichen Beruf«, und seine tiefste Überzeugung geht dahin, daß auf diesem Wege – und auf ihm allein – die große Möglichkeit der Zeit zur echten Religion, und d. h. für ihn zum Christentum, Verwirklichung finden kann. Das prophetische Bewußtsein des Redners, von dem das Eingangskapitel im 2. Teil der Untersuchung handelte, spricht sich auf den letzten Seiten des Buches noch einmal mit größter Deutlichkeit aus, wobei zugleich unmißverständlich zur Aussprache gelangt, wozu sich der Redner »gesandt« weiß (R 309): *»... neue Gottesgesendete werden nötig, um mit erhöhter Kraft das Zurückgewichene an sich zu ziehen und das Verderbte zu reinigen mit himmlischem Feuer, und jede solche Epoche der Menschheit wird die Palingenesie des Christentums und erweckt seinen Geist zu einer neuen und schöneren Gestalt.«*

Über dies Programm der Reden muß zunächst volle Klarheit herrschen, will man abschließend die Frage nach der Deutung richtig stellen und sachgemäß zu beantworten suchen. Es kann gerade von hier aus am wenigsten wundernehmen, daß die Gedankenführung des Buches auf den ersten Blick kein geschlossenes Bild gibt. Wenn der Redner sein Ziel von dem angezeigten Ausgangspunkt her erreichen will, wird er einen komplizierten Weg einschlagen müssen. Aber gerade an den Stellen, da der Gedanke der Formung widerstrebt, da ein Bruch in der Gedankenführung sich zeigt oder die Argumentationen sich nicht glatt aneinanderfügen wollen: gerade hier stellt sich die Interpretationsfrage am deutlichsten. H. Stephan hat in seinem Referat über den »neuen Kampf um Schleiermacher« diesen wichtigen methodischen Grundsatz treffend formuliert, wenn er sagt: »Bei wahrhaft großen Denkern reden die Nähte, in denen verschiedenartige Gedankenmassen künstlich und mühsam miteinander verbunden sind, am deutlichsten von dem Werk, das es zu leisten galt, und von dem Sinn des gesamten Versuchs ... Sie beleuchten den inneren Bau des Systems, die Herkunft, die Schranken und

die Tragweite der einzelnen Gedankenkreise, aber auch das Motto, die Kraft und die Absicht ihrer Verbindung[3].« Dieser Grundsatz ist von besonderer Bedeutung für die Interpretation der Reden. Stephan wendet ihn auch mit Recht gerade auf diesen Gegenstand an, indem er die Aufgabe bezeichnet, z. B. die Sätze des Redners »aus dem Romantischen ins wirklich Schleiermachersche zu übersetzen[4]«. Damit ist das Problem des Exoterismus angezeigt, über das bereits am Anfang der Untersuchung genauer zu handeln war. Doch ist dies, wie sich auch bei Stephan schon andeutet, nur ein Teilproblem der gesamten Deutungsaufgabe, die mit jener allgemein die Reden bestimmenden Eigenart gestellt ist, welche man, ein von Schleiermacher selbst gern angewendetes Stichwort aufnehmend, als den »rhetorischen Charakter« des Buches am richtigsten bezeichnen wird.

2

Über den Begriff des Rhetorischen findet sich im Tagebuch Schleiermachers unter dem 29. September 1797 eine aufschlußreiche Notiz, die für die Gesamtdeutung der Reden, soweit zu sehen ist, bisher nicht ihrer Wichtigkeit entsprechend gewertet und angewendet wurde. Einzig O. Ritschl zitiert sie, ohne sie jedoch für das Interpretationsproblem in vollem Umfang fruchtbar zu machen. Schleiermacher sagt hier[5]: »Rhetorisch ist ein Vortrag, der so geordnet ist, daß der Effekt der einzelnen Teile durch ihren Ort bestimmt wird – er ist entgegengesetzt dem logischen, wo der Ort jedes Teils durch seine organische Position in einem System bestimmt wird; man kann auch geradezu sagen, wo der Ort durch den Effekt bestimmt wird. Das Rhetorische ist eine Eigenschaft der Anordnung, nicht von der Qualität der einzelnen Teile abhängig ...«

Hier ist zunächst von Bedeutung die Entgegensetzung von Rhetorisch und Logisch. Gewiß bedeutet rhetorische Darstellung nicht Mangel an Logik; jedoch trägt sie Züge und verlangt eine Deutung, die über rein logische Gesichtspunkte in gewissem Maß hinausgehen. Schleiermacher selbst hat, wie die Erläuterungen zur 3. Auflage erweisen, die Berücksichtigung des rhetorischen Charakters seines Buches für die richtige Interpretation als wesentlich angesehen. Er weist gelegentlich darauf hin, »daß diese Stelle den rhetorischen Charakter des Buches besonders an sich trägt[6]«, und bezeichnet als Einzelzüge dieses Charakters beispielsweise die Möglichkeit, »mit der überbietenden Strenge aufzutreten, welche der rhetorische Vortrag gestattet[7]«, oder auch der einseitigen Hervorhebung gewisser Momente, »wenn die Aufmerksamkeit auf einen ganz übersehenen oder wenigstens größtenteils geringgeschätzten Gegenstand soll gelenkt werden[8]«. Daß diese Möglichkeit besonderer Akzentsetzungen, welche die rhetorische Darstellung im

3. *Stephan:* Kampf, S. 182.
4. A. a. O., S. 186.
5. Erstes Tagebuch: D 92, Nr. 19.
6. Erläuterung 10 zur Zweiten Rede.
7. Erläuterung 3 zur Ersten Rede.
8. Erläuterung 16 zur Vierten Rede.

Sinne Schleiermachers bietet, ihre Gefahren in sich birgt, weiß der Redner. Schon im Tagebuch wird bemerkt, das Rhetorische könne leicht ins Unsittliche, d. h. naturgemäß in erster Linie ins Unwahrhaftige abgleiten (l. c.). Diesen Fehler vermeiden zu wollen, versichert der Redner seinen Lesern an einer Stelle des Buches ausdrücklich, wo er über den Gottesbegriff handeln will. Sie sollen nicht glauben, »ich spiele einen frommen Betrug und wolle, um allen alles zu werden, mit scheinbarer Gleichgültigkeit dasjenige herabsetzen, was für mich von ungleich größerer Wichtigkeit sein muß, als ich gestehen will ...« (R 124).

Bedeutend wichtiger noch als diese Einzelzüge jedoch, die den rhetorischen Charakter des Buches bezeichnen, ist für die Interpretation das Moment, welches als das wesentliche Merkmal des Rhetorischen in der Tagebuchnotiz angegeben wird: daß hier »der Effekt der einzelnen Teile durch ihren Ort bestimmt wird«. Es ist also bei der Deutung einer rhetorischen Darstellung das Augenmerk in ganz besonderer Weise auf den Aufbau zu richten in der Voraussetzung, daß dieser nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie durch den logischen Gedankenfortschritt, sondern nach anderen, »rhetorischen« Gesichtspunkten geordnet ist, nach denen jeweils zu fragen wäre. Der Redner hat darum stets verlangt, ihn aus dem Gesamtzusammenhang zu verstehen[9]. Solche Deutung fordern bereits so geringfügige und doch so charakteristische Züge wie dieser, daß der Redner an der Stelle, an welcher seine Argumentation auf die Religions-Individuen zustrebt, immer wieder vorgibt, diese zu »suchen«, während doch am Tage liegt, daß er sie längst ins Auge gefaßt hat (R 251, 253, 255). Ebenso gehört hierher die Rede von der »Vergänglichkeit« des Christentums, die nach allem, was der Redner über die besondere Art der »Religion der Religionen« ausführte, gar nicht dieselbe sein kann wie die der übrigen Religionen. Doch erweckt er zunächst den Eindruck, als sei beim Christentum »diese Vergänglichkeit seiner Natur« dieselbe wie bei allen anderen Religionen. Nachdem er dann freilich der »Befürchtung« Ausdruck gab, die Zeit seines Endes liege »außer aller Zeit«, spricht er auch den Gedanken von der Dauer des Christentums klar aus (R 307 ff.).

Es wäre natürlich unsachgemäß, hier Widersprüche oder Mangel an Logik feststellen zu wollen. Was sich zeigt, ist lediglich der – wenn man so sagen darf – metalogische Charakter im rhetorischen Aufbau. Hier offenbart sich nun auch die Wurzel jener über den Exoterismus hinausgehenden »uneigentlichen« Redeweise, die im Eingangskapitel des 1. Teils als charakteristisch für die Reden bezeichnet wurde. Sie gründet einfach darin, daß die Gedankenführung zunächst bei einer fremden Position einsetzt, um dann zur eigenen wirklich gemeinten hinzuführen. Jener Einsatzpunkt wie sein Verhältnis zum Zielpunkt ist dann nicht »logisch«, sondern »rhetorisch« zu verstehen. Die Beispiele für diese Methode des Redners könnten gehäuft werden. Es sei zuerst an die im letzten Kapitel des

9. Siehe im »Sendschreiben« an Sack, S. 282 f.; besonders deutlich spricht Schleiermacher die Forderung aus z. B. in Erläuterung 8 zur Fünften Rede.

voraufgehenden Teils eingehend exegesierte Stelle erinnert, da der Redner die »bestürzte« Frage der Leser, ob man sich in einer positiven Religion ansiedeln müsse, zunächst mit einem beruhigenden Nein beantwortet, um dann zu einem entschlossenen Ja hinzuführen (R 261 ff.). Auf eine andere Diskrepanz weist Wehrung hin, wenn er R 307, wonach die Grundanschauung jeder Religion an sich ewig sein soll, konfrontiert mit R 286, wo die jüdische Religion als »unverwesliche Mumie« bezeichnet wird[10]. Hier würde jedoch zu fragen sein, ob nicht die Aussage über das Judentum seine Gestalt und »Bildung«, aber nicht seine Grundanschauung betreffe; und daß jene vergänglich sei, wird R 307 ausdrücklich postuliert. Wesentlich deutlicher und zugleich sachlich wichtiger sind zwei andere Gegenüberstellungen: Einmal vergleiche man die Stelle, an welcher der vom Redner sonst abgelehnte quantitative Religionsbegriff dennoch einzudringen scheint (R 188): »Die Religion der Gesellschaft zusammen genommen ist die ganze Religion« – mit den genau entgegengesetzten Aussagen, die zum Unterschied von dieser seinem Ansatz wirklich entsprechen[11]. Am interessantesten scheint jedoch die Stellungnahme zur »Menschheitsreligion«, die bereits eingehend besprochen wurde; sie spitzt sich ja auf die Frage zu, ob die Menschheit das Universum sei? In einem Zusammenhang wie diesem kann man den Weg, der über den Anfangs-Standpunkt, der zugleich die Position der Gebildeten darstellt, hinausführt, besonders deutlich verfolgen: Es bedeutet eine Verkennung des »rhetorischen Charakters« anzunehmen, daß die zwei Drittel des Buches, die der Darlegung über die Menschheitsreligion noch folgen, nur eine Art Zugabe zu diesem ersten Abschnitt seien. So vertritt O. Ritschl, wie gelegentlich angemerkt, die These, Schleiermacher habe in der Tat den Gebildeten eigentlich nur die Menschheitsreligion empfehlen und sie »über diesen Gesichtspunkt nicht hinausführen« (R 90) wollen. Er habe sich nicht der Illusion hingegeben, die Verächter für die positiven Religionen, speziell das Christentum, gewinnen zu können[12]. Doch ist es schwer einzusehen, welche Bedeutung die Ausführungen im zweiten Teil der Reden dann noch für die gebildeten Leser haben sollten. Sie müßten ihnen in zunehmendem Maße uninteressant erscheinen. Diese Schwierigkeit löst sich sofort, sobald man den rhetorischen Charakter im Aufbau beachtet. Man erkennt, daß der Ausgangspunkt bei der »Menschheit« dem Redner sehr bald irrelevant wird und er die Argumentation einem Punkt zuführt, der die Ausgangsthese faktisch außer Kraft setzt – und zwar auch für die Leser, denen zuliebe der rhetorische Aufbau ja vorgenommen wird.

Bekanntlich ist die Frage des gedanklichen Aufbaues für Schleiermacher immer von Wichtigkeit geblieben. Im Erstlingswerk liegen die Grundmotive bereits vor. Es darf aber in diesem Zusammenhang beispielsweise an das 2. Sendschreiben an

10. *Wehrung:* Methode, S. 117.
11. Vor allem R 239. – Auch hier vgl. *Wehrung:* GeschPhil, S. 98 ff.
12. *O. Ritschl:* Christentum, S. 26, 103.

Lücke erinnert werden, an dessen Anfang Schleiermacher die Erwägung behandelt, den speziellen Teil seiner Glaubenslehre dem allgemeinen voraufgehen zu lassen. Trotz aller Vorteile, welche diese Anordnung haben würde, bleibt es beim ursprünglichen Aufbau, wenngleich die Kritiker größtenteils von der Voraussetzung ausgingen, »ein solches Werk müßte in einem Antiklimax fortschreiten«. Doch wie habe er sich träumen lassen können, fährt Schleiermacher sehr plastisch fort, »daß man von einer solchen Voraussetzung ausgehen würde, da doch ein wissenschaftliches Werk kein Gastmahl ist, wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschickte trefflichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch leidlich anzubringen[13]«.

Die Kritiker der Reden scheinen zum guten Teil von ähnlichen Voraussetzungen ausgegangen zu sein. Auch sie nahmen das zunächst behandelte »Wesen der Religion« für das Zentrale, die späteren Ausführungen als mehr oder minder glücklichen Anhang dazu. Schleiermachers Hinweis auf den rhetorischen Charakter muß jedoch die Erwägung befördern, dies sei im Sinne des Redners ebenso eine Mißdeutung wie die entsprechende Interpretation der Glaubenslehre, gegen die das Sendschreiben sich richtet. Man beachte allein die Tatsache, daß in den angeführten Einzelbeispielen der Redner mit seiner eigentlichen Ansicht nicht anhob, sondern abschloß, also seinen wirklichen Ausgangspunkt als Ziel setzte. Die Einzeluntersuchungen der voraufgehenden Teile dieser Arbeit unterstützen, ja fordern die Deutung, daß Entsprechendes für den Gesamtaufbau der Reden gelte. Daß also der Ausgangs- und Schwerpunkt in ihrem Ziel zu suchen sei. Wenn R. Otto mit den besten Gründen Schleiermachers Weg von einem allgemeinen »Wesen« der Religion zur Religion als Wirklichkeit hin anfechten muß, so stellt er abschließend richtig fest, daß dies auch der Weg des Redners de facto nie gewesen sein kann[14]. Daß dieser Weg in der Darstellung dennoch eingeschlagen wird, ist das wesentlichste Charakteristikum ihrer Rhetorik.

Das Problem, das sich hiermit stellt, ist die Frage nach dem Verhältnis der Zweiten zur Fünften Rede. Es schließt zwei Vorfragen in sich, denen die Untersuchung sich zunächst zuwendet.

3

Die grundsätzlich wichtigste Aussage des Redners über die Methode seiner Argumentationen findet sich in dem bekannten Abschnitt der Ersten Rede, der den doppelten Weg bezeichnet, welchen die Untersuchung des Gegenstandes einschlagen kann: »Laßt uns doch, ich bitte Euch, untersuchen, wovon sie (die Verachtung der Gebildeten) eigentlich ausgegangen ist, vom Einzelnen oder vom Ganzen?

13. Sendschreiben an Lücke (II), S. 30 f., 32.

14. *Otto:* SU, S. 139; vgl. *O. Ritschl,* Frömmigkeit, S. 136 zur Glaubenslehre, doch treffen die Ausführungen auch für die Reden zu.

von den verschiedenen Arten und Sekten der Religion, wie sie in der Welt gewesen sind oder von dem Begriff selbst? Ohne Zweifel werden Einige sich zu dem Letzteren bekennen, und das pflegen immer die mit Unrecht rüstigen Verächter zu sein ... Jede Äußerung, jedes Werk des menschlichen Geistes kann aus einem doppelten Standpunkte angesehen werden. Betrachtet man es von seinem Mittelpunkte aus nach seinem innern Wesen, so ist es ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben ... betrachtet man es von seinen Grenzen aus, nach der bestimmten Haltung und Gestalt, die es hier und dort angenommen hat, so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte« (R 21 f.). Es ist allgemein anerkannt, daß der Redner beide Wege eingeschlagen habe. Doch die Frage, in welcher Weise er dabei genauer verfuhr und wie er den Akzent setzte, ist strittig. Weit verbreitet ist die Ansicht, beide Betrachtungen gingen nebeneinander her, ohne sich organisch zu verbinden[15]. Die Ansätze in der Untersuchung O. Ritschls, welcher mit treffenden Argumenten eine weitgehende Verbindung jener beiden Methoden in den Reden postuliert, haben auch in diesem Punkte nicht die gebührende Beachtung gefunden[16]. Die Akzentsetzung betreffend pflegt man, wie bereits angedeutet, den allgemeinen Religionsbegriff für das Wesentliche zu halten, wie er als Ziel der »empirischen« Betrachtung erscheint, die von der Feststellung einer eigentümlich religiösen »Anlage« ihren Ausgang nimmt.

Daß der Redner bei der Mittelpunktsbetrachtung einsetzt, spricht er freilich deutlich genug unmittelbar vor der zitierten Stelle aus: »... in die innersten Tiefen möchte ich Euch geleiten, aus denen sie (die Religion) zuerst das Gemüt anspricht.« D. h. eben, daß die »Anlage« entdeckt und so vom Mittelpunkt aus argumentiert werden soll. Dies ist zugleich die eigentümlich »gebildete« Art der Betrachtung: »Nur Euch kann ich zu mir rufen ..., die Ihr den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens nicht scheut« (R 19 f.). Das Referat über diese Linie in der Betrachtung der Reden ist oft genug gegeben worden, so daß auf weitere Einzelheiten hier verzichtet sei. Um so wichtiger ist die Erkenntnis, daß im innersten Zusammenhang mit der Wesens-Betrachtung für den Redner die andere steht, welche die Religion als »Erzeugnis der Zeit und der Geschichte« in ihrer Erscheinungs-Fülle sieht (R 240, vgl. 238 f.): »*So habe ich die Mehrheit der Religionen vorausgesetzt, und eben so finde ich sie im Wesen der Religion gegründet.*«

Es ist auch als charakteristisch zu beachten, wie gerade am Anfang der Fünften Rede, da der Gedanke offensichtlich auf eine bestimmte geschichtliche Wirk-

15. So z. B. noch *Wehrung:* Schleiermacher, S. 116 f.

16. *O. Ritschl:* Christentum, bes. S. 34 ff., 39, Anm. 1; 40, 60, Anm. 1. – Ritschl unterscheidet mit den späteren termini Schleiermachers die empirische Methode in Rede I bis IV von der spekulativen in der V. Rede, doch zu scharf, wie sich besonders bei seiner Behandlung der IV. Rede zeigt (S. 42–44).

lichkeit zustrebt, die Formulierungen zunächst so theoretisch und konstruiert wie möglich gewählt werden (z. B. R 241). Diese Redeweise ist Ausdruck einer ganz bestimmten Absicht; sie gründet sachlich in dem engsten Miteinander der beiden Methoden. Dieses Miteinander wird ebenfalls bereits in der ersten Rede so deutlich ausgesprochen, daß man es nicht übersehen dürfte: Der Redner stellt fest, daß die Wesens-Betrachter unter den Gebildeten ebenso wie diejenigen, welche »richtiger aber auch mühsamer vom einzelnen ausgegangen sind«, beide zu dem gleichen unrichtigen Ergebnis gelangt sind, Gott und Unsterblichkeit stellten den Kern der Religion dar. »Wenn Ihr aber jene beiden Punkte für den Inhalt der Religion haltet, in allen Formen, in denen sie in der Geschichte erschienen ist, so ist mir doch vergönnt zu fragen, ob Ihr auch alle ihre Erscheinungen richtig beobachtet und ihren gemeinschaftlichen Inhalt richtig aufgefaßt habt? Ihr müßt Euren Begriff, wenn er so entstanden ist, aus dem Einzelnen rechtfertigen, und wenn Euch jemand sagt, daß er unrichtig und verfehlt sei, und auf etwas andres hinweiset in der Religion, was nicht hohl ist sondern einen Mittelpunkt hat so gut als jedes andere, so müßt Ihr doch erst hören und urteilen, ehe Ihr weiter verachten dürft« (R 24).

Der Redner erkennt demnach die Notwendigkeit, die Erscheinungsformen der Religion »richtig«, d. h. von einem zutreffenden Religions-Begriff aus zu deuten. Aber dieser Begriff kann wiederum nicht auf dem Wege freier Spekulation deduziert werden, wie Schleiermacher in einer Briefstelle vom 19. Juli 1800 betont: »Namentlich ist mirs wohl nie eingefallen, auf dem Wege eines formalen Gesetzes zur Religion kommen zu wollen, und ich hoffe, Jacobi wird dies auch nicht aus den Reden herauslesen können, wenn er sie ordentlich liest[17].« Vielmehr gewinnt er seinen »Begriff« von Religion im Blick auf die »Erscheinungen in der Geschichte«, um ihn dann wiederum aus jenen zu rechtfertigen. Ein typisches Beispiel für diese Methode der zwei Wege ist die Art, in der Schleiermacher die Kirche behandelt. Wie er feststellt, habe er »die Kirche konstruiert aus dem Begriff ihres Zwecks« (R 191), und also scheint er »auf dem Wege eines formalen Gesetzes« wenn schon nicht zur Religion, so doch zur Kirche gelangt zu sein. Allein: er setzt sofort hinzu, daß er von einer Wirklichkeit gesprochen habe, die nur »dem gröberen Blick« verborgen sei. Und daß die Vierte Rede, wie schon der Schluß der Dritten, auf Geschichte zielt, wurde aufgezeigt. So gewiß im einzelnen nicht übersehen werden darf, wie sich gerade hier bei der »Konstruktion« das Bild verschiebt, so sicher liegt das Wesentliche in der Methode gerade dieser Rede bei der eigentümlichen Dialektik von Gedanke und Geschichte, die hier zutage tritt.

Es ist also die Annahme unzutreffend, wonach Schleiermacher mit vorbestimmten Begriffen dem Wirklichen vorausdenke[18]. Wie gesagt, er prägt immer wieder

17. Br 2, Bd. I, S. 179.

18. *Wehrung:* Geschichte und Glaube, S. 245. – Zum Ineinander der Wege in der

die Notwendigkeit ein, die geschichtlichen Erscheinungen der Religion richtig aufzufassen, Kern und Schale, Vergängliches und Unvergängliches, Inneres und Äußeres, Heiliges und Profanes zu unterscheiden, »ohne durch gemeine Begriffe verführt zu werden[19]«. Aber man erkennt gerade hier, daß es ihm nicht um ein allgemeines Wesen der Religion, sondern um das Wesen bestimmter Religion geht, an der er sich immer wieder orientiert. Das zeigt sich ganz deutlich an einer Stelle, da er seinen Weg folgendermaßen bezeichnet: »so vergeßt fürs erste jede einzelne (Religion) und das, was für ihr charakteristisches Merkmal gehalten wird, und sucht von innen heraus erst zu einer allgemeinen Idee darüber zu gelangen, was eigentlich das Wesen einer bestimmten Form der Religion ausmacht ...[20]«. Und nicht erst die Fünfte Rede fragt nach dem »Wesen einer bestimmten Form der Religion«, die Zweite verfolgt denselben Weg. Denn wie O. Ritschl richtig bemerkt, sind die »Heroen der Religion«, an denen das allgemeine Wesen der Religion studiert werden soll, ja Gestalten der Geschichte[21].

Die Tragweite dieses bei Ritschl mehr angedeuteten Gedankens tritt ins Licht, wenn man die Stelle der Fünften Rede vergleicht, die sich auf jene Aussagen der ersten beiden Reden unmißverständlich bezieht: »Wo ich alle diese Gestalten gesehen habe? In dem eigentlichen Gebiet der Religion ... unter den Heroen und Märtyrern eines bestimmten Glaubens ...« (R 271). Diese für die Beziehung zwischen Zweiter und Fünfter Rede wichtige Stelle wird (S. 185 f.) noch genauer exegesiert. Hier zunächst nur die Feststellung, daß man dem Worte »bestimmt« in diesem Zusammenhang einen doppelten Sinn abhören wird.

Einmal soll allgemein »bestimmte« Religion gegen unbestimmte gesetzt sein, d. h. positive gegen natürliche. Dahinter steht der andere Gedanke, daß die »Heroen und Märtyrer« nicht verschiedenen beliebigen, sondern einer ganz »bestimmten« Religion angehören. Dann aber ist O. Ritschls These kaum haltbar – die überhaupt gern vertreten wird –, daß der Religionsbegriff der Zweiten Rede »eine gewisse Verwandtschaft mit der sogenannten natürlichen Religion« zeige – eine Abstraktion sei, welcher der konkrete Grund fehle[22]. Sondern die

Glaubenslehre bemerkt Wehrung einmal: »Das Natürliche wird historisiert, das Historische naturalisiert« (Methode, S. 88). Zur Frage, inwieweit dies Urteil für die Glaubenslehre zutrifft, soll hier nicht gesprochen werden. Es liegt jedoch nahe, es auch auf die Reden anzuwenden. Doch möchte die vorliegende Darstellung sich bemühen, dies Mißverständnis nicht aufkommen zu lassen.

19. R 241 f., 246, 248 u. ö.

20. R 248, vgl. zur Stelle *O. Ritschl:* Christentum, S. 36 f.

21. *O. Ritschl,* a. a. O., S. 40.

22. *O. Ritschl,* a. a. O., S. 34. – *Flückiger* urteilt: »Es ist sehr merkwürdig, daß das Wesen der Religion nicht am Beispiel einer wirklichen, geschichtlichen Religion demonstriert wird, sondern an einer philosophischen Weltanschauung ...« (S. 49). Wir glauben, gezeigt zu haben, daß dies ein Fehlurteil ist.

psychologische Analyse entnimmt ihren Stoff einer bestimmten Religion. Dieser entstammen auch die Züge, die Schleiermacher seinem »religiösen Erlebnis« (Piper) entnimmt und mit denen er das Bild ganz sachgemäß rundet.

Dies ist die andere Seite im Ineinander der zwei Wege, das sich zunächst in der Anwendung der Mittelpunkts-Betrachtung auf die Geschichte zeigte. In der Fünften Rede wird der Kernpunkt, die Grundanschauung des Christentums thetisch, nicht historisch dargestellt[23]. In der Zweiten Rede wird das Wesen der Religion auch nicht sorgfältig psychologisch abgeleitet, sondern aus der Analyse einer bestimmten Wirklichkeit ebenso thetisch entnommen. In diesen beiden Feststellungen spitzt sich die Erkenntnis des Ineinander der beiden Wege zu. Es eröffnet sich auch bereits die Einsicht, auf welcher Seite der Akzent liegt: auf der Allgemeinheit des philosophischen oder der Bestimmtheit des historischen Weges.

4

Die übliche Akzentsetzung, die den ersten der beiden Wege betont, muß nämlich korrigiert werden. Es läßt sich deutlich machen, daß für das Buch die Bestimmtheit des historischen Weges ausschlaggebend ist. Wie feststeht, ist die Frage nach dem Wesen der Religion philosophisch gestellt und beantwortet, wenn die Anlage aufgedeckt und die Religion als dominanter Bezirk des vollen Menschtums aufgezeigt wird[24]. Dies ist die Entwicklung nach dem Gedanken hin. Daß daneben die zweite, auf Geschichte zielende und in geschichtlicher Wirklichkeit gründende Linie im Buch immer deutlicher hervortritt, kann jetzt als feststehendes Ergebnis gesetzt werden. In der Fünften Rede wird die Gedankenführung von diesem Element vor allem beherrscht. Der Kreuzpunkt beider Wege wird in aufschlußreicher Weise bezeichnet mit dem Satz, der die einleitenden Darlegungen am Anfang der Fünften Rede beschließt (R 244, vgl. 236 f.): *»Denn wenn Ihr nun, wie ich hoffe, ein günstigeres Urteil über die Religion überhaupt fällt, wenn Ihr einseht, daß ihr eine besondere und edle Anlage im Menschen zum Grunde liegt, die folglich auch, wo sie sich zeigt, gebildet werden muß: so kann es Euch doch nicht zuwider sein, sie in den bestimmten Gestalten anzuschauen, in denen sie schon wirklich erschienen ist, und Ihr müßt vielmehr diese umso lieber Eurer Betrachtung würdigen, je mehr das Eigentümliche und Unterscheidende der Religion in ihnen ausgebildet ist.«*

So gilt, wie gezeigt wurde, keine der beiden Betrachtungsweisen für sich allein

23. Vergleiche O. *Ritschl:* Christentum, S. 38.

24. Zur Unterscheidung philosophisch-theologisch siehe auch *Wehrung:* Schleiermacher, S. 153. Wenn er als »theologisch« die Argumentation »aus der Religion selbst und den ihr einwohnenden Gründen heraus« bezeichnet, so kann man diese Definition als in der unseren enthalten ansehen, welche die »Bestimmtheit« als Merkmal des theologischen Weges bezeichnet.

dem Redner etwas. Die Besonderheit seiner Methode besteht in ihrer Verkopplung. Sie sind Linien der Konstruktion, für sich ins Unbestimmte laufend, die ihr Ziel erst im gemeinsamen Schnittpunkt finden. Dies Ziel, in dem die beiden Linien: Religion als Idee (das Wesen) und Religion als Geschichte (die Erscheinung), sich treffen, heißt: Religion als Bestimmtheit (die Wirklichkeit).

Der erste Weg allein würde nur zu einer allgemeinen Idee führen. Aber: »Wollt Ihr von der Religion nicht nur im allgemeinen einen Begriff haben ... wollt Ihr sie auch in ihrer Wirklichkeit und ihren Erscheinungen verstehen: wollt Ihr diese mit Religion anschauen ...« (R 242) – so muß man die vorhandenen bestimmten religiösen Erscheinungen ins Auge fassen. Wieder ist zu beachten, daß nicht einfach von der Idee auf die Erscheinungen verwiesen wird, sondern daß diese wiederum »mit Religion«, d. h. von innen, vom Mittelpunkt her angeschaut werden müssen. Aber es ist festzuhalten, daß der Ton auf der Seite der Geschichte, auf dem »Positiven und Willkürlichen« liegt: »Und so ist ihr Sträuben gegen das Positive und Willkürliche zugleich ein Sträuben gegen alles Bestimmte und Wirkliche ...« (R 278) heißt es von den Bekennern der natürlichen, philosophischen Religion. Hier wird zugleich in präziser Formulierung sichtbar gemacht, daß Wirklichkeit und Bestimmtheit zusammengehören: Religion als Wirklichkeit ist bestimmte Religion.

Die ganze Fünfte Rede hat zum Thema dies Bestimmtsein der Religion. Hier kann einmal die Wortstatistik Aufschlüsse vermitteln: Auf den ersten 50 Seiten der Rede findet sich 78mal das Wort bestimmt (bzw. unbestimmt), Bestimmtheit, bestimmen in der angezeigten charakteristischen Bedeutung. Die doppelte Front, in welche der Redner sich gestellt sieht, tritt deutlich hier hervor, da er für die bestimmte Wirklichkeit der Religion eintritt. Nach der Seite des Gedankens sind es die »steifen Systematiker«, die Ablehnung finden. Sie geben der Religion eine falsche »Bestimmtheit«. Diese geht vom Gedanken aus, »umgrenzt«, »schließt aus« und vollzieht einen »gewaltsamen Ausschnitt aus dem Unendlichen« (R 285, 253, 251). Auf der Seite der Geschichte wendet der Redner sich gegen die »seichten Indifferentisten«, die »alles Eigentümliche als toten Buchstaben verschreien, um aufs Unbestimmte loszugehen« (R 285). Jene wollen von sich aus eine bestimmte Form, einen Ausschnitt aus dem Unendlichen, ein eigenes Individuum schaffen: Der Gedanke soll Geschichte werden. Diese versuchen, die Geschichte zum blassen Gedanken zu verflüchtigen.

Gegen beide setzt Schleiermacher die echte »Bestimmtheit« in der Religion, die vom »Universum« ausgeht: Hier sieht der Mensch sich und seine Religion bestimmt durch den »Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist« (R 266). Denn diese »Fundamental-Anschauung« bestimmt seine ganze Religion (R 264 f.): »Wenn eine bestimmte Religion nicht mit einem Faktum anfangen soll, kann sie gar nicht anfangen« (R 278). Dies Faktum einer bestimmten Anschauung ist der »feste Mittelpunkt«, von dem der Mensch auf eine eigene Weise ergriffen werden muß (R 274). Der

Redner fragt also nach dem Feststehenden, Wesentlichen, Charakteristischen – nach dem Bestimmten, wenn er nach der Wirklichkeit der Religion fragt (R 251 ff.). Er fragt nach dem festen Mittelpunkt, der die »Einheit einer bestimmten Ansicht«, d. h. ein Religions-Individuum konstituiert (R 275). – Das ist der eigentlich Schleiermachersche Determinismus. Es wurde schon gelegentlich erwähnt, daß dieser »objektiv« als Bestimmtheit, »subjektiv« als echte Freiheit in Erscheinung tritt. Der Redner betont immer wieder, daß der Mensch in diesem Bestimmtsein befreit wird ebenso von der falschen Bindung des »toten Buchstabens« in den »Systemen« (R 253, 251, vgl. 244 ff.) – wie auch von der falschen »Freiheit von jeder Nötigung, überhaupt irgend etwas Bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden« (R 272, vgl. 276). Auch hier muß man die zwiefache Front sehen: Ihrem Gedankengang und Ziel entsprechend wendet sich die Zweite Rede vor allem gegen die falsche Bestimmtheit. Es hat leicht der Anschein entstehen können, als ob damit dem sogenannten Schleiermacherschen Subjektivismus alle Tore geöffnet wären. Die Fünfte Rede mit ihrer umgekehrten Front zeigt das Gegenteil. Nicht umsonst fand Fr. Schlegel schon in einem Brief vom April 1799, bevor ihm die Fünfte Rede vorgelegen haben konnte, daß die Reden »zu bestimmt« seien[25]. Wehrung hat bereits in seiner Erstlingsschrift festgestellt: »So läuft in den Reden jenen vom romantischen Geist eingegebenen Äußerungen eine nicht minder starke Gedankenreihe entgegen, die gerade auf die Begründung echter Normen und objektiver Werte ausgeht[26].« Von dieser richtigen Beobachtung aus kommt er dann zu seiner These vom Dualismus dieser beiden Reihen, die er vor allem gegen Süskind zu verteidigen hatte. Eine doppelte Korrektur ist notwendig: Einmal ist die »subjektivistische« Linie, welche die »Freiheit« in oft geradezu relativistischer Färbung vertritt, nicht ausschließlich als romantischer Zug zu deuten. Die Gebildeten erstreben für die Religion »die größte Freiheit, sich nach allen Seiten aufs mannigfaltigste auszubilden«. Sie wenden sich daher gegen die »bestimmten Formen der Religion«, da diese ihren Bekennern »die Freiheit, ihrer eigenen Natur zu folgen, entziehen und sie in unnatürliche Schranken einzwängen« (R 245). Das Anliegen teilt Schleiermacher in vollem Umfang, sofern auch er echte »Freiheit« erstrebt und sich gegen falsche Bestimmtheit verwahrt. Die Art, wie er diese seine Stellung zunächst vertritt und ausspricht, paßt sich den Gedankengängen seiner Leser allerdings so eng an, daß Wehrung mit Recht das »Uneigentliche« dieser Formulierungen empfand. Jedoch – und dies ist die zweite notwendige Korrektur an der sonst einen wichtigen Sachverhalt in den Blick rückenden These Wehrungs – wenn in den romantisch-subjektivistischen Formulierungen ein eigenes Anliegen des Redners, sei es auch in verdeckter Weise, vorliegt, so ist über die innere Verbindung der Linien Freiheit und Bestimmtheit

25. Br 1, Bd. III, S. 114.

26. *Wehrung:* GeschPhil, S. 103, vergleiche im Zusammenhang das gute Referat, das W. von dieser Gedankenreihe gibt.

anders zu denken. Zwar den Rückzug der Gebildeten auf die natürliche Religion, jene »unbestimmte, dürftige und armselige Idee, die für sich nie eigentlich existieren kann« (R 248), schneidet der Redner ab: so gelangt man nicht zur Freiheit. Sondern »individuelle Ausbildung der religiösen Anlage« und damit eine echte »Freiheit ihrer Bekenner« gibt es nur in den »bestimmten Formen« der Religion (l. c.). So verbindet der Redner subjektive Freiheit und objektive Norm enger, als seine extremen Formulierungen zunächst vermuten lassen. Aber Bestimmtheit bleibt sein entscheidendes Wort. Es ist die Bestimmtheit, in der Freiheit erst leben kann (R 248 f.). Daraus folgt für die Methode der Reden: Wenn sie für Freiheit eintreten und falscher Bindung wehren, geschieht es aus einer Bestimmtheit heraus, die das einheitliche Ziel des zwiefachen Weges darstellt.

5

Goethe als ein Mann mit feiner Witterung bemerkt sogleich bei der Lektüre der Reden ihre zunehmende christliche Tendenz und würdigt sie fortan einer »fröhlichen Abneigung«, nachdem er sich zunächst von der »Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung« hatte blenden lassen (siehe S. 47). Er ist wohl, soweit man noch Kunde davon hat, der erste gewesen, dem das Problem des Verhältnisses von Zweiter und Fünfter Rede ganz deutlich wurde. Wenn hier abschließend zu diesem oft verhandelten Problem Stellung zu nehmen ist, so brauchen im wesentlichen nur die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammengefaßt zu werden. Denn die Frage nach dem Verhältnis der beiden Reden ist in der Hauptsache identisch mit der Frage nach den beiden Wegen der Methode. Die Bedeutung der Entscheidung tritt jedoch insofern bei der Frage nach dem Primat der Zweiten oder Fünften Rede in ein besonders helles Licht, als sich hiermit die Stellung des Redners zum Christentum entscheidet.

Als Schleiermacher die erste Rezension seines Buches las, sah er sich stark enttäuscht. Denn es fand sich, wie er an Fr. Schlegel schreibt, »Von dem über Kirche und Christentum, was doch den Theologen am nächsten angeht, kein Wort. Wenn sie mir alle so kommen, werde ich zu meinen Ergießungen über die Gottheit nicht gereizt werden[27].« – Entsprechend muß er sich im »Sendschreiben über seine Reden« gegen Sacks Interpretation wehren, der einige Kernstellen der Zweiten Rede für das Wesentliche hält, und den Schleiermacher fragt: »Und die ganze erste Rede, worin Sie selbst nichts dergleichen finden, und ein großer Teil der zweiten und die dritte und vierte und fünfte, in welchen allen von ganz anderen Dingen die Rede ist, kurz fast das ganze Buch sollte nur eine müßige Zugabe zu diesen wenigen Seiten sein[28]?« Eine ähnliche Frage hätte der Redner noch an

27. Br 2, Bd. I, S. 177 vom 10. Juli 1800.

28. Br 1, Bd. III, S. 282 f. Noch 1804 meint jedoch *Sack*, der Verfasser der Reden und Monologen könne wohl kaum theologische Vorlesungen halten (Br 1, Bd. III, S. 392).

manchen seiner späteren Interpreten zu richten. Nach der herrschenden Auffassung sind die Reden vom Religionsbegriff der Zweiten Rede aus zu deuten. Sieht man dann überhaupt einen Zusammenhang mit der Fünften Rede, so ist die notwendige Konsequenz diese, daß Schleiermacher auf dem Weg über die allgemeine Religion die »natürliche« doch wieder heimlich einführe, das Christentum nach seinem Religionsbegriff hin verzeichne und nur insofern als die wahre Religion gelten lasse, als es jenem allgemeinen Begriff entspreche[29].

Der Redner ist an diesem Mißverständnis selbst schuldig. Er hatte auch selbst bereits den Eindruck, daß ihm der Anfang der Fünften Rede »im Vergleich mit der zweiten gewaltig trocken geraten« sei[30]. Auch konnte er nicht ohne weiteres voraussetzen, in der Schwierigkeit seines rhetorischen Aufbaues, dessen Eigenart oben behandelt wurde, leicht verstanden zu werden. Aber ein Mißverständnis ist jene Deutung. Für Fr. Schlegel war »das Christentum und die Art, wie es eingeleitet und das, was ewig bleiben soll in ihm, gesetzt wird, mit das größte im ganzen Werk[31]«. Man hat freilich an dieser Stelle wie noch in anderen Äußerungen der Rezension den Eindruck, daß die Stellungnahme des Rezensenten sehr stark anempfunden sei. Doch ist dies dann ein um so deutlicheres Argument dafür, wie Schleiermacher selbst interpretiert sein wollte.

O. Ritschl hat als erster mit Nachdruck die These vertreten, daß die Reden von der Fünften als ihrem Zielpunkt aus ihre Interpretation finden müßten[32]. Wenn diese These hier aufgenommen wird, so ist nach allen vorausgegangenen Erörterungen deutlich, daß dies nicht in der Meinung geschieht, »als ob die Reden erst von der 5. Rede aus zu verstehen seien und alles Vorhergehende nur als Vorbereitung für die Rede über das Christentum gemeint sei[33]«. Diese von Wendland mit Recht abgelehnte Deutung wird allein durch die Feststellungen des 3. Abschnittes dieses Kapitels über das unlösliche Miteinander der zwei Wege, die in der Zweiten bzw. Fünften Rede ihren deutlichsten Ausdruck finden, ausgeschlossen. Aber auch darüber haben die voraufgehenden Erörterungen wohl keinen Zweifel gelassen, wo Akzent und Ziel der Argumentation liegen. In der genauen Konsequenz der gewonnenen Ergebnisse wird hier der Primat der Fünften Rede vertreten, im Sinne wiederum eines Satzes aus der Rezension Fr. Schlegels, der feststellt[34]: »Wie wunderbar entwickelt sich die letzte (Rede) aus sich selbst immer größer und wirft am Schluß ein neues Licht auf das Ganze zurück.«

29. So besonders präzis bei *Bleek*, S. 125 ff., 130 ff.; *Faut*, S. 39.

30. Br 2, Bd. I, S. 144 vom 8. April 1799.

31. *Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 314. – Im gleichen Sinne stellt *Hirsch* fest: »Das Bedeutendste in religionswissenschaftlicher und auch in theologischer Hinsicht leistet Schleiermacher in der fünften der Reden über die Religion ›Über die Religionen‹« (Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 529).

32. *A. Ritschl*, S. 4.

33. *Wendland*, S. 149.

34. *Schlegel:* Minor, Bd. II, S. 310.

Wenn Wendland besonders im Blick auf die Glaubenslehre feststellt, daß die Frage nach dem Verhältnis des allgemein Religiösen zum spezifisch Christlichen in den Mittelpunkt der Schleiermacherschen Gedankenwelt führe, so gilt dies für die Reden in besonderem Maße. Wie der Glaubenslehrer dies Verhältnis bestimmt sehen wollte, hat er im Sendschreiben an Lücke ausgesprochen. Er lehnt die Deutung ab, als ob er »das besondere christliche in ein allgemeines religiöses Wissen aufzunehmen suche. Ein solches könnte nach meiner Ansicht nichts andres sein als eine Abstraktion von dem christlichen[35]«. Der Redner denkt über die Frage nicht anders. Schon der Sprachgebrauch seiner Zeit, die Religion als Synonym für Christentum benutzte[36], muß es ihm sehr erleichtern, das Religiöse als Abstraktion des Christlichen zu fassen. Umgekehrt erscheint das Christliche als »Erfüllung der Religion«; mit R. Otto zu reden: Im Christentum ist die Religion »actus purus« geworden[37]. Dies doppelte Verhältnis ist noch an einigen Hauptstellen der beiden Reden zu belegen.

Wehrung hat in seinen ersten Untersuchungen gegen Süskind mit stichhaltigen Gründen die These vertreten, daß die Reden vom Standpunkt des Christentums ausgehen und schon die Zweite Rede diese Haltung durchschimmern lasse. Auf die Stelle, da die Geschichte als Erlösungswerk der ewigen Liebe charakterisiert wird (R 100), haben wir bereits mehrfach verwiesen. Wehrung hat auf eine andere Stelle aufmerksam gemacht, da es sehr auffallend heißt: »Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe« (R 80). Dazu erinnere man sich an die bei der Behandlung des Predigers Schleiermacher hervorgehobene Tatsache, daß der in der Zweiten Rede noch öfter anklingende Gegensatz von Furcht und Liebe als Charakteristikum falscher bzw. echter Religion seine Quelle in der Schleiermacherschen Predigt hat. So wird aus der Grundhaltung der Zweiten Rede heraus der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, der in der Fünften seine »Erfüllung« findet: »Religion haben heißt das Universum anschauen, und auf der Art wie Ihr es anschauet, auf dem Prinzip, welches Ihr in seinen Handlungen findet, beruht der Wert Eurer Religion[38].«

Auf eine besonders interessante Stelle der Zweiten Rede und ihre vermutliche Beziehung zur Fünften hat O. Ritschl erstmalig verwiesen; sie ist seitdem mehr-

35. Sendschreiben an Lücke, S. 28. Vergleiche an späterer Stelle (S. 46) die Ablehnung der Konsequenz, »als ob ich das Kunststück hätte machen wollen, das Christentum irgendwoher zu deduzieren«.

36. Siehe Novalis in der »Europa«. *Fr. Schlegel* z. B. in Romantiker-Briefe, S. 251, 257. Zu beiden *R. Huch,* S. 188. – *Wehrung* verweist auch auf Theologen wie Spalding und Herder (Subjektivität, S. 205).

37. *Otto:* DH, S. 75.

38. R 126. – Das ist auch eine Stelle, auf die Wehrungs Dissertation Wert legt, da sie die normative Linie besonders klar ausspricht (*Wehrung:* GeschPhil, S. 104 f.).

fach Gegenstand der Exegese gewesen[39]. Es handelt sich um jenen wichtigen, in dieser Arbeit bereits mehrfach herangezogenen Passus, da der Redner die Gebildeten mit der These überrascht, daß die Menschheit »unmöglich selbst das Universum sein kann« (R 104). Er stellt fest, »es müßte noch ein höherer Charakter gefunden werden im Menschen als seine Menschheit, um ihn und seine Erscheinung unmittelbar aufs Universum zu beziehen. Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion ...« (R 105). Doch der Redner bricht hier ab. »Auch sei es genug an dieser Andeutung auf dasjenige, was Euch so unendlich fern liegt ...« O. Ritschl hat mit Grund vermutet, daß Schleiermacher diesen abgerissenen Faden später wieder aufnehme. Er tut es in der Tat schon an einer Stelle derselben Zweiten Rede, die Ritschl übersah[40]. »Erinnert Euch, wie es das höchste Ziel der Religion war, ein Universum jenseits und über der Menschheit zu entdecken, und ihre einzige Klage, daß es damit nicht recht gelingen will auf dieser Welt; jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit ergreifen, die ihnen der Tod darbietet, um über die Menschheit hinauszukommen ...« Die Beziehung dieser Ausführungen auf jene Stelle ist vom Redner offenbar beabsichtigt – »Erinnert Euch ...« – die Anspielung auf die Überwindung der bloßen Menschheit als letzten Zieles ist ebenso deutlich. Zunächst also gibt der Redner Antwort auf die Frage, wie dieser »höhere Charakter« zu gewinnen sei. Die in R 105 bereits angedeutete, nun klar ausgesprochene Lösung lautet mit Schleiermachers bekanntem Stichwort: »Gemeinschaft des Menschen mit Gott.« Hieran schließt sich aufs beste die Stelle der Fünften Rede, welche den Gedanken zum Abschluß bringt. Hier erscheint als »das wahrhaft Göttliche« in Christus »die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete« (R 301). Die Erlösung durch den Mittler also bringt die »unmittelbare Beziehung aufs Universum«, die »Gemeinschaft mit Gott« bzw. der »Gottheit«. Sofern aber von dem »Vermittelnden« gilt: »es muß der göttlichen Natur teilhaftig sein, ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen teilhaftig ist« (R 302) und nach den Reden Christus allein diese Bedingung erfüllt: So findet jene Stelle der Zweiten Rede tatsächlich ihr Ziel im Zentrum der Fünften: Erlösung und Erlöser. – So geschlossen und zugleich so »rhetorisch« verläuft hier der Gedankengang des Redners. Man muß ihn in seinen Hauptstationen wenigstens strichweise nachzeichnen, um diese Linie richtig zu deuten, welche ja die beiden letzten Drittel des Buches überspannt. Nur auf diese Weise läßt sich dann auch O. Ritschls These bewähren.

39. O. *Ritschl:* Christentum, S. 65 ff. – Vgl. *Fuchs:* Religionsbegriff, S. 62 Anm.; *Huber,* S. 28; *Wehrung:* GeschPhil, S. 116 f. Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Stellungnahmen gibt implicite die vorgelegte Exegese der Redenstelle.

40. R 131. – Will *Fuchs* in seiner etwas fragmentarischen Andeutung zur Exegese von R 105 sich auf diese Stelle beziehen? (Schleiermachers Religionsbegriff, S. 62 Anm.)

So zeigen sich Verbindungslinien von der Zweiten zur Fünften Rede, die beweisen, daß Schleiermacher mit Recht Sack gegenüber unter Berufung auf die beiden ersten Reden behauptete, er werde in Rede III bis V »nichts finden, was nicht mehr oder weniger in diesen stände[41]«. Es soll darauf verzichtet werden, denselben Nachweis an weiteren Stellen zu liefern, obschon dies wohl möglich wäre. Es sei nur auf die Konsequenz hingewiesen, die sich ergibt, falls man diese Deutung ablehnt und die Zweite Rede folgerichtig isoliert betrachtet. Gundolf ist bereits mehrfach als extremer, aber konsequenter Verfechter dieser Interpretation des Redners von einem allgemeinen romantischen Religionsbegriff aus zitiert worden. Seine These ist diese, Schleiermacher habe »Religion und Bildung identifiziert«. Zur Stelle über die Deutung der Geschichte R 100 urteilt Gundolf daher: »Die ewige Liebe ist bei ihm eine Erschleichung[42].« Entsprechend muß er die zahlreichen übrigen Stellen der Zweiten Rede auslegen, die den christlichen Standort des Redners hervortreten lassen. Denn für seine Deutung sind sie freilich unbegreifliche Fremdelemente.

Die demgegenüber in dieser Untersuchung vertretene Interpretation kann sich nicht nur darauf berufen, daß die Zweite von der Fünften Rede her »ein neues Licht« erhält – mit Fr. Schlegel zu reden. Ebenso deutlich sind umgekehrt die Beziehungen der Fünften Rede auf die Zweite, von denen auch nur wenige charakteristische Beispiele angeführt seien: Es ist ja a priori wahrscheinlich, daß derjenige nicht von einer freischwebenden Spekulation über die Religion ausgehe, der »gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist«, hinführen will (R 237). Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß der Redner schon auf der nächsten Seite mitteilt: »so habe ich überall die Vielheit der Religionen und die bestimmteste Verschiedenheit als etwas Notwendiges und Unvermeidliches vorausgesetzt« (R 238). Diese Voraussetzung von der notwendigen Darstellung der Religion in den verschiedenen positiven Religionen hatte Schleiermacher freilich bisher nur stillschweigend vorgenommen. Erst im weiteren Verlauf der Fünften Rede wird dieser Gedanke wirklich begründet. Um so interessanter, daß er schon immer vorausgesetzt war. Und daß es sich dann, was die historisch-positiven Religionen betrifft, eben letzten Endes um eine einzige handelt, ist in früherem Zusammenhang dargetan worden. Es könnte also in der Konsequenz der geäußerten Voraussetzung des Redners liegen, daß diese bestimmte historische Religion auch schon vorausgesetzt war.

Diese Konsequenz wird durch die Beobachtung bestätigt, daß »im Christentum« all die Züge gelten, welche die Zweite Rede für »die Religion« feststellte. In der Fünften Rede wird sichtbar, woher die Zweite ihre »allgemeinen« Bestimmungen nahm[43]: »So hat das Christentum zuerst und wesentlich die Forderung gemacht, daß die Religiosität ein Kontinuum sein soll im Menschen« – »von

41. Br 1, Bd. II, S. 107. 42. *Gundolf*, S. 450.
43. Siehe *Wehrung:* GeschPhil, S. 110 ff.

allem Endlichen sollen wir aufs Unendliche sehen; allen Empfindungen des Gemüts, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen ... sollen wir imstande sein, religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen. Das ist das eigentlich höchste Ziel der Virtuosität im Christentum« (R 298 f.). Wie in der Zweiten Rede, so werden dann auch hier die Grund-Gefühle dargestellt – hier des Christentums wie dort der Religion. Es wurde jedoch zu jener Stelle der Zweiten Rede bereits angemerkt, daß dort schon lauter christliche Gefühle angeführt werden (R 108 ff.; 299 f.). Daß der wichtige Gedanke des Quellgebiets aus dem Christentum stammt, wird im zitierten Zusammenhang ebenfalls sichtbar. So wird auch die Spannung Universum–Menschheit besonders stark betont in der Darlegung der christlichen Grundanschauung[44]. Noch einmal sei auf die Stelle der Fünften Rede verwiesen, die am präzisesten die Verbindung nach rückwärts und vorwärts schlägt (R 271): *»Wo ich alle diese Gestalten gesehen habe? In dem eigentlichen Gebiet der Religion, in ihren bestimmten Formen, den positiven Religionen ..., unter den Heroen und Märtyrern eines bestimmten Glaubens, unter den Schwärmern für bestimmte Gefühle, unter den Verehrern eines bestimmten Lichtes und individueller Offenbarungen, da will ich sie Euch zeigen zu allen Zeiten und unter allen Völkern.«*

Je deutlicher man das Bemühen des Redners erkennt, so allgemein wie möglich zu reden, um so weniger kann man den »bestimmten« Ton überhören, der hier hervortritt: Die »bestimmten Gefühle« hat der Redner ja vorgestellt, und ebenso klar ist, wer ein »bestimmtes Licht« verehrt – so rechtfertigt sich die oben schon angedeutete Exegese des »bestimmten Glaubens«. Also im Christentum – wesentlich sogar in einer bestimmten Gemeinde desselben – hat der Redner seine Feststellungen über »die Religion« gemacht. Und die »Palingenesie der Religion«, von der noch die Dritte Rede auf ihrem Höhepunkt als von der großen Hoffnung des Redners spricht (R 162), findet Deutung und Ziel zugleich in dem mehrfach zitierten Satz am Schluß der Fünften Rede, der unverkennbar auf jene frühere Stelle zurückblickt (R 309): *»... und jede solche Epoche der Menschheit wird die Palingenesie des Christentums.«*

Um das Ergebnis in einigen Sätzen zusammenzufassen: Die Besonderheit der Methode, welche der Redner anwendet, liegt in der Verbindung von zwei verschiedenen Wegen, die nicht nebeneinander herlaufen, sondern konvergieren. Beide Arten der Betrachtung, die spekulative wie die historische, haben ihre notwendige Bedeutung für die gesamte Argumentation, und so stehen auch die Zweite und Fünfte Rede als typischer Ort für die Anwendung der einen bzw. der anderen Methode zunächst völlig gleichberechtigt nebeneinander im Rahmen des Gesamtwerks. Die Deutung muß ausgehen von dem Konvergenzpunkt der beiden Linien, die Religion als Idee (das Wesen) und Religion als Geschichte (die

44. Siehe *Wehrung*, S. 145; seine Stellungnahme zur Entgegensetzung Endlich–Unendlich in der Fünften Rede ist so, wie er sie S. 188 f. ausspricht, kaum haltbar.

Erscheinung) genannt wurden. Dieser Konvergenzpunkt: Religion als Bestimmtheit (die Wirklichkeit) liegt dem rhetorischen Aufbau des Buches entsprechend in der Fünften Rede am deutlichsten zutage. Insofern hat diese ihr besonderes Gewicht – sie enthält das Deutungszentrum als Ziel der beiden Wege. Dies Ziel ist Schleiermachers Verständnis des Christentums, dessen Verkünder auch und gerade an die Gebildeten zu sein er als den »göttlichen Beruf« seines Lebens erkannte.

II. Grenzen

1

Es ist abschließend einem doppelten Mißverständnis zu wehren, das der vorgelegten Deutung der Reden begegnen könnte: Wenn versucht wurde nachzuweisen, daß es die Endabsicht des Redners war, ein Zeugnis für das Christentum abzulegen: so ist mit dieser These noch gar keine Bewertung dessen verbunden, was Schleiermacher als sein Christentum vorstellt und vertritt. Wenn zweitens dargelegt wurde, daß Exoterismus und uneigentliche Redeweise, Dialektik der Methode und Rhetorik in Aufbau und Einzeldurchführung einer einheitlichen bestimmten Absicht dienen: so soll mit dieser Feststellung nicht die Behauptung aufgestellt sein, daß nun das Buch als ein vollkommen geschlossenes Ganzes ohne Dissonanzen und Sprünge erscheinen müßte. Weder jene sachliche noch diese formale Konsequenz würde durchführbar sein. Doch war als Ziel der Untersuchung das Verständnis und nicht die Kritik bezeichnet; über dies Ziel wollen wir nicht hinausgehen. Nur kurze kritische Andeutungen sollen auf Grenzen der Reden hinweisen, die gerade zum Verständnis des Buches nicht übersehen werden dürfen. Im ganzen aber kann zum Thema der Grenze auf die zahlreichen kritischen Untersuchungen über den Redner verwiesen werden[1].

Sieht man recht, so besteht die wesentlichste Grenze Schleiermachers in bezug auf sein Verständnis des Christentums in einem Doppelten: Einmal in bestimmten inhaltlichen Aussagen. Hier ist besonders wesentlich und zugleich charakteristisch die eigentümlich immanente Eschatologie, die der Redner vertritt. Es wurde schon bei der Behandlung seiner frühen Predigten festgestellt, daß dieser Zug wie den Redner so den Prediger Schleiermacher charakterisiert. Die wirklich eschatologischen Klänge, die in den Predigten gelegentlich hörbar werden, kom-

1. Insbesondere sei hingewiesen auf die behutsame und auf das Verständnis der Schleiermacherschen Anliegen abgestellte Kritik von *Senft:* Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Zwar geht Senfts Untersuchung nicht sehr ins Detail; auch beschränkt sie sich fast völlig auf eine Deutung der GL. Aber die Grundthesen Senfts stimmen weitgehend zu der hier vorgelegten Reden-Exegese.

men in so formelhaften Wendungen zur Aussprache, daß man bemerkt, wie wenig hier von der eigentlichen letzten Meinung des Predigers zu finden ist. Typisch ist ein Satz wie dieser über das Reich Gottes: »Ja, wer da glaubt, daß es kommen wird, der muß auch wissen, daß es bereits da ist, wenn es gleich kleiner und unvollkommener erscheint[2].« Dies Zitat aus der Ersten Predigtsammlung stimmt ebensowohl zu der Haltung der frühen Predigten überhaupt wie zu den Sätzen der Reden, die hier heranzuziehen wären: Den Ausführungen über die Unsterblichkeit liegt diese immanente Eschatologie ebenso zugrunde wie dem Bild von der wahren Kirche und der damit eng verbundenen Schau auf die Geschichtsentwicklung. Wenn der Redner von der ecclesia triumphans, nicht militans spricht, so redet er »nicht von der, welche noch kämpft gegen die Hindernisse der religiösen Bildung, welche ihr das Zeitalter und der Zustand der Menschheit in den Weg legt, sondern von der, die schon alles, was ihr entgegenstand, überwunden und sich selbst konstituiert hat« (R 191). Es ist charakteristisch, wie hier Streit und Triumph der Kirche säkularisiert und immanent gemacht werden. Ein typischer Zug wie die Ansicht des Redners, daß in der Zeit, da alle von Gott gelehrt sein werden, das Priestertum des Hausvaters jedes andere ablösen werde, rundet das Bild (R 230). Es hängt mit diesem immanenten Reichs- und Kirchenbegriff unmittelbar zusammen, daß es für Schleiermacher nur eine hoffnungsvolle Entwicklung, aber kein Ende der Geschichte gibt. Hier zahlt er seiner Zeit den Tribut. Schon 1794 predigt er in Landsberg »Über den Grund unsrer Hoffnung auf einen bessern Zustand der Menschen auf Erden[3]«. Diese Richtung behält seine Geschichtsschau. Der große Blick auf die Zukunft der Geschichte, der die Rede über die Kirche in bezeichnender Weise abschließt, würde sich in einer Kultur- und Geschichtsphilosophie wohl günstiger ausnehmen als an dieser Stelle. – An einem einzigen Punkt versucht der Redner, diesen Rahmen seiner immanenten Eschatologie zu sprengen: Das Ende des Christentums »liegt außer aller Zeit«. Man hat keinen Grund, diese Aussage nicht völlig ernst zu nehmen. Für das Geschichtsbild Schleiermachers liegt sie am Rande und zerstört nicht die Linien der teleologischen Sicht. Allerdings: Die glatte Teleologie wird gestört. Der Redner spricht es an dieser Stelle, wenngleich sehr zurückhaltend, so doch unmißverständlich aus (R 308 f.). Um so bemerkenswerter ist diese Andeutung eines Sprunges gerade an dem bezeichneten Punkt. – Es sei ferner noch einmal erinnert an die Gottesvorstellung des Redners mit ihrem »pantheistischen Schein«. Schleiermacher kennt kein radikales Gegenüber, keinen »unendlichen qualitativen Abstand« Gott–Mensch und auch nicht den schuldhaften Widerspruch des Menschen gegen Gott, den die Bibel unter »Sünde« versteht. Sondern er ist im Grunde überzeugt, daß das Göttliche im Menschen selbst zu finden sei.

Auf die andere Grenze, die in Schleiermachers Bild vom Christentum zutage tritt und die grundsätzliche Bedeutung hat, weist die Überlegung: Wie kommt

2. Pr I, S. 162. 3. Pr VII, S. 302 ff.

der Redner zu jenen theologisch so fragwürdigen Aussagen? Eine wichtige Quelle dieser Anschauungen wurde bereits genannt: Hier wirken zeitgeschichtlich bedingte Philosopheme ein. Schleiermacher selbst hat aber noch einen anderen Grund angegeben: In Bezugnahme auf die Stellung der Reden zur persönlich-eschatologischen Hoffnung und die Ablehnung der »Unsterblichkeit« schreibt er später an Delbrück: »... und auch die Stelle aus den Reden, welche Sie dort aufführen, ruht auf den Aussprüchen Christi: ›Wer da glaubt, der hat das ewige Leben, der ist aus dem Tode zum Leben durchgedrungen usw.‹ Ganz Recht haben Sie freilich, daß dadurch sowohl Hoffnungen als Befürchtungen erstickt werden, weil für beide kein Raum mehr ist in der Gewißheit des Besitzes[4].« Diese Behauptung Schleiermachers, die man gern als spätere Eintragung abtun wird, erhält aus der Stellung der frühen Predigten sowohl als aus einem bezeichnenden Wort der Fünften Rede eine Stütze. Hier ist es Paulus, der zitiert wird: »Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist, dem ist *er* völlig unbekannt[5].« Es zeigt sich auch sonst, daß Schleiermacher gerade auf diese und ähnliche Schriftstellen Wert legt; so schreibt er nicht ohne Beziehung auf Acta 17 an Groos über den erhobenen Vorwurf des Pantheismus: »Denn ehe nicht jemand nachgewiesen hat, daß Sätze von mir aufgestellt werden, welche pantheistischer klingen als die betreffenden bekannten Bibelsprüche ... geht mich auch dies nicht an[6].« Man wird trotzdem nicht sagen können, daß die immanente Eschatologie und der eng mit ihr zusammenhängende »pantheistische Schein« im Gottesgedanken biblisch gegründet sind[7]. Denn wie schon in früherem Zusammenhang gesagt, beruft sich Schleiermacher auf die Schrift weniger als Quelle, eher als Bestätigung seiner christlichen Erkenntnis (siehe S. 128). Es ist ja nicht von ungefähr, daß er auf einer Linie mit den idealistischen Genossen »johanneischer Theologie« war[8] und auch bei Paulus eine bestimmte Auswahl trifft. Immer hatte er mindestens eine doppelte Quelle für Glaube und Lehre. Zunächst heißt es für ihn »Vernunft und Schrift[9]«, später »christliches Erlebnis und Schrift«, wobei das Moment, das der Glaubenslehrer als »Gesamtleben« bezeichnet, in den Reden durch Herrnhut und das persönliche Erlebnis des Redners vertreten wird. Man tut dabei Schleiermacher kein Unrecht, setzt sich auch nicht in Gegensatz zu seinen zitierten späteren Selbstaussagen, wenn man feststellt, daß die Schrift für ihn jeweils die sekundäre Quelle ist[10]. Entwirft er die »ursprüngliche Anschauung« des Christentums

4. Br 1, Bd. IV, S. 374 f. vom 2. Januar 1827.

5. R 295. *Wehrung* hat in seiner Dissertation auf das auffallende »er« aufmerksam gemacht (GeschPhil, S. 112), ohne hieraus besondere Schlüsse zu ziehen.

6. Br 1, Bd. IV, S. 359 vom 22. September 1826.

7. Auf die Grenze im Schleiermacherschen Gottesgedanken, wie sie durch die überscharfe Wendung gegen den Anthropomorphismus wesentlich bedingt ist, weist besonders *Wobbermin* hin: Methodenfrage, S. 42, vgl. auch seinen RGG-Artikel.

8. In den Reden besonders R 300, 302 9. Vgl. Pr VII, S. 109 u. ö.

10. Vgl. schon 2. Teil, Kap. II, § 5. – Gerade hier ist auch zu berücksichtigen, welcher

und bezeichnet er dessen Grundgefühl, die »heilige Wehmut«, so leitet Schleiermacher beides nicht biblisch ab, sondern setzt sie als Aussage eines Christen über seinen Glauben[11]. Der Hinweis auf den »Stifter des Christentums« und das Johannes-Evangelium tritt diesem Zeugnis bekräftigend zur Seite. Aber wer würde bei beiden gerade diesen Tenor feststellen, wenn nicht zuvor von seinem eigenen religiösen Erleben gilt, was der Redner am 25. Februar 1799 von sich schreibt: »Sie wissen, daß ich etwas leisten kann in der Wehmut ...[12]« Gleichzeitig wird der Herrnhuter Ton hörbar, wie die Schwester sofort bemerkte[13]; man vergleiche auch, wie dieser Ton in Novalis' Geistlichen Liedern weiterklingt.

Gleichgültig also, wie man den Weg Schleiermachers beurteile, der hier in den Reden zuerst deutlich sichtbar wird: In jedem Falle wird man sagen müssen: Ein Bibeltheologe ist Schleiermacher nie gewesen – trotz seiner scharfsinnigen neutestamentlichen Studien. Seine Predigten suchen nicht das Fundament einer soliden biblischen Exegese. Seine Reden stellen nicht den Anspruch, Bibelauslegung zu sein – nicht einmal dort, wo deutliche biblische Bezugnahmen feststellbar waren. Sondern das »fromme Selbstbewußtsein« trägt die theologischen Aussagen des Redners – wie es im Grunde auch die Verkündigung des Charité-Predigers bestimmt. – E. Hirsch hat in seiner Theologiegeschichte die Frage gestellt: »Was hat Schleiermacher bei Theologie und Predigtamt festgehalten?« Er beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf die Frömmigkeit, die Schleiermacher in seiner Jugend sowohl im Elternhause als auch besonders während seiner ersten Herrnhutischen Zeit lebendig und eindrucksvoll begegnet sei[14]. Dieser Hinweis ist nicht neu; er gewinnt jedoch durch den sehr persönlichen Ton, der die Darlegung bei Hirsch auszeichnet, neue Überzeugungskraft. Hier liegen jedenfalls auch die Quellen für die ganz charakteristische Betonung von Kirche und Tradition in den Reden. Daß dieser Zug des Schleiermacherschen Theologisierens seine hohe Bedeutung hat, wurde in früherem Zusammenhang hervorgehoben (siehe S. 147 ff.). Das schließt die Erkenntnis nicht aus, daß eine so hohe Bewertung von Kirche und Gemeinde und diese Neubesinnung auf die Bedeutung der Tradition[15] Merkmale eines theologischen Denkens sind, das sich lieber auf das Zeugnis des Hl. Geistes – wie Schleiermacher es verstand – als auf die Bibel gründet.

Front sich Schleiermacher gegenüber sieht. Seine Stellung zur Heiligen Schrift ist dadurch wesentlich bestimmt, daß die Orthodoxie »die göttliche Wahrheit mit ihren geschichtlichen Bezeugungen und theologischen Formulierungen identifizierend, die Bibel und die daraus erwachsenen kirchlichen Lehren als Lehrgesetz verstand und als solches handhabte« (*Senft*, S. 5).

11. Vgl. *O. Ritschl*, S. 38; *Dilthey*, S. 15. – *R. Otto* sieht bei Zinzendorf, wie schon gelegentlich erwähnt, sogar das Verhältnis Religion–Christentum im Sinn des Redners vorgebildet (SN, S. 9 f.).

12. Br 2, Bd. I, S. 121; vgl. Br 1, Bd. I, S. 374. 13. Br 2, Bd. I, S. 327.

14. *Hirsch:* Theologiegeschichte, Bd. IV, S. 496.

15. Schon *J. A. Dorner* weist in seiner Theologiegeschichte auf die besondere Bedeu-

Denn ohne Zweifel muß es wie für die Kunst so auch für die Wissenschaft gelten, daß Gestalt und Gehalt einander gegenseitig zur Bewährung dienen.

Kritik der Sittenlehre, W. Phil. I, S. 9.

2

Zu inhaltlichen Grenzen des Buches mögen die gegebenen Hinweise genügen. Nur kurz braucht auch auf die methodische Schranke hingewiesen zu werden, die eine notwendige Grenze der Reden darstellt; um so notwendiger, als sie mit der großen methodischen Entdeckung des Redners identisch ist. Wir meinen das Verhältnis von Gestalt und Gehalt. Nach dem oben zitierten Satz aus der Kritik aller Sittenlehre sollen »Gestalt und Gehalt einander gegenseitig zur Bewährung dienen«. Doch auch und gerade in diesem Sinn sind die Reden nicht wissenschaftlich-logisch, sondern rhetorisch aufgebaut. Denn an ihnen läßt sich jene These ihres Verfassers nicht bestätigen. Die ganze vorliegende Untersuchung hat vielmehr in ihrer Weise auch das Urteil Stephans bestätigt, wonach in den Reden Formung und Inhalt in Spannung stehen[16].

Der Redner selbst hat diese Grenze scharf empfunden. Er erkannte den Exoterismus als notwendig, sowohl was den Gegenstand allgemein, als auch was ganz besonders sein Unternehmen betraf. Wenn zu seinem Bild wahrer Kirche und echter Priesterschaft wesentlich dieser Zug gehört: »Jeder hätte diejenigen um sich versammelt, die gerade ihn am besten verstehen ...« (R 209) – so schwebt ihm dabei wohl auch das Bild einer Gemeinde vor, die man esoterisch anreden könnte. Also im Sinne jenes mehrfach zitierten Passus aus der Landsberger Antrittspredigt: »– ich höre auf zu bezeichnen was ich meine, jeder Christ muß das aus Erfahrung kennen[17].«

So sieht sich denn der Redner – das ist schon in früherem Zusammenhang eingehender behandelt worden – seinem Gegenstand gegenüber in der schwierigsten Lage: Nur Meinungen und Lehrsätze kann man ja mitteilen, »aber wir wissen sehr wohl, daß das nur die Schatten unserer Anschauungen und unserer Gefühle sind, und ohne diese mit uns zu teilen, würden sie nicht verstehen, was sie sagen und was sie zu denken glauben« (R 140). Auch die größte Mühe der Darstellung, die durch »vervielfältigte Reflexion« das Objekt von allen Seiten immer wieder zu beleuchten sucht, rettet nicht aus dieser Schwierig-

tung von Kirche und Tradition für Schleiermachers Theologie hin (bes. S. 804); dieser Hinweis ist neuerdings von *Beckmann* aufgenommen worden (S. 99). – *Flückiger* sieht Schleiermacher hier auf dem Wege einer dogmatischen Rückbildung auf den Katholizismus hin (S. 100 ff., 128 ff.).

16. *Stephan:* Kampf, S. 196. 17. Pr VII, S. 209.

keit (R 179 f.). Es bleibt für jeden »Exoterismus«, jeden Versuch der Darstellung gültig: »Der feinste Geist der Religion geht dadurch verloren« (R 72).

Doch deshalb resigniert Schleiermacher nicht in bezug auf eine Darstellung dieses Gegenstandes. Die andere Seite zu der eben erinnerten Einsicht ist dabei jedoch die These, daß Form und Gehalt, Exoterisches und Esoterisches scharf zu trennen sind. Mit den Herrnhutern kann Schleiermacher sich nicht verständigen, so schreibt er noch 1803 an Brinkmann, weil sie Religion und Theologie »nicht voneinander trennen können[18]«. Gerade für dies Problem gilt: »Die Menschen wissen eben nicht die unveränderlichen Größen in der Gleichung von den Koeffizienten zu unterscheiden ...« (l. c.). Um so schärfer vollzieht der Redner in der Urauflage diese Trennung. In ihr würde der Satz: »Genau so ist Begriff und Wort nur das, freilich notwendige und von dem Innern unzertrennliche Hervorbrechen nach Außen, und als solches nur verständlich durch sein Inneres und mit ihm zugleich[19]« – in dieser Form noch keinen Platz haben. Sondern die Haltung des Redners ist wesentlich bestimmt durch die Ablehnung einer zu engen Verbindung von Innen und Außen, Gestalt und Inhalt. Für die Theologie gilt wie für die Kirche: »... und jede unschickliche Falte ist wie für die Ewigkeit« (R 212). Wie ausgezeichnet die romantischen Freunde ihn hierin verstanden, zeigt das Echo in Novalis' »Christenheit oder Europa«: »Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verrät und doch sie züchtiger als ein anderer verhüllt[20].«

Das Richtige und Bedeutende in dieser Tendenz und ihrer Durchführung in den Reden ist sichtbar gemacht worden. Aber es muß auch auf ihre Grenze hingewiesen sein. So klar, wie die Theorie des Redners meinte, läßt sich Inhalt und Formung auch in rhetorischer Darstellung nicht trennen. Schleiermacher selbst muß den Beweis dafür liefern. Die »uneigentlichen« Stellen seines Buches haben sich nicht als irrelevant, sondern oft als erhebliche Erschwerung des Verständnisses erwiesen – es sei nur an die Ausführungen über die Menschheitsreligion erinnert. Und auch der einfache Exoterismus birgt seine Schwierigkeiten. Es ist nicht gleichgültig, ob man vom »Universum« oder von »Gott« redet, und Entsprechendes gilt – wie jeweils im Zusammenhang angezeigt – für manchen weiteren Begriff des Redners. Besonders deutlich ist es etwa, wie der Begriff des »Virtuosen« in die Substanz eingreift, da Schleiermacher sich seiner bedient, um die Stellung des echten Priesters in der wahren Kirche zu klären (R 222). Noch einmal sei Christoph Senfts zutreffende These zitiert: »Zwar meint er ohne Zweifel, daß seine anthropologischen Begriffe ein Rahmen sind, der mit der Substanz der christlichen Lehre gefüllt werden kann, und so möchte er verfahren. Und doch ist es eine Täuschung; in Wirklichkeit bringen seine Begriffe überall viel

18. Br 2, Bd. I, S. 326. 19. Reden, 2. Auflage (P 24).

20. Novalis: *Heilborn,* Bd. II, S. 416. – Zum entsprechenden Verhältnis von Gestalt und Inhalt in der Glaubenslehre siehe z. B. *Scholz:* Christentum, S. 58.

mehr Inhalt mit, als gut ist[21].« – Diese Hinweise, die vermehrt werden könnten, waren notwendig, um das in der Untersuchung selbst gegebene Bild abzurunden. Kam es dort in erster Linie darauf an, die Absicht des Redners zu verstehen, die hinter seiner Trennung von Gestalt und Gehalt, in seinem Exoterismus und seiner »uneigentlichen« Redeweise zutage trat, so dürfen darum nicht die Grenzen übersehen werden, die im Programm wie in seiner Durchführung sich zeigen.

Auch hier hat Schleiermacher selbst die Schranke empfunden: »daß nicht nur unnütze Schwierigkeiten genug darin sind, sondern auch nicht wenig verschuldete Veranlassungen zu Mißverständnissen[22].« Und es ist bezeichnend genug, daß der Redner seine Leser am Schluß des Buches ganz »esoterisch« anredet, nachdem er sie durch alle fünf Reden als Außenstehende ansprach. In diesen Schlußsätzen spricht sich nicht nur die große Hoffnung des Redners auf das Echo seines Worts in der Zeit aus, es klingt darin zugleich das Bewußtsein um die Schranke des ganzen Unternehmens[23]: *»Ihr fragt, welche Sprache geheim genug sei, die Rede, die Schrift, die Tat, die stille Mimik des Geistes? Jede, antworte ich, und Ihr seht, ich habe die lauteste nicht gescheut. In jeder bleibt das Heilige geheim und vor den Profanen verborgen.«*

3

Beiden in den voraufgehenden Abschnitten angedeuteten Grenzen, dem Ausgang vom christlichen Erlebnis und den Konsequenzen, die sachlich daraus folgen, sowie der Bestimmung des Verhältnisses von Gehalt und Gestalt dient als letzter Hintergrund die Überzeugung des Redners von einer letzten Harmonie zwischen Endlich und Unendlich, Welt und Überwelt, Natur und Gnade: »Sonst ist das Werk der göttlichen Gnade in dem Menschen ein stilles, ruhiges Werk, und je vollständiger es vonstatten geht, um desto natürlicher scheint es und ist auch wirklich so« – schreibt er später an Henriette v. Willich. Und 1817 heißt es: »Von einem Gegensatz zwischen Natürlich und Übernatürlich, Begreiflich und Unbegreiflich weiß ich überhaupt nichts ...[24]« Weil er aus dieser Überzeugung lebte, darum konnte er im eignen religiösen Erlebnis wie im »christlichen Gesamtleben« Anrede des Ewigen vernehmen. Aus derselben Überzeugung heraus lehnte er jede von außen kommende Autorität, so auch den auf die als Lehrgesetz verstandene Schrift sich berufenden »Glauben – was man gemeinhin so nennt« (R 120), mit einseitiger Schärfe ab. Umgekehrt hat Sannwald im Blick auf die Glaubenslehre treffend geurteilt, daß die Gründung der dogmatischen

21. *Senft,* S. 38; siehe auch *Beckmann,* S. 34.

22. Br 2, Bd. II, S. 61 (vom 25. April 1806).

23. R 312. – Eine eigenartige philosophische Parallele findet sich am Schluß der »Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« J. W. Schellings (S. 93).

24. Br 1, Bd. II, S. 98 f. – Br. 2, Bd. II, S. 247.

Aussage im unmittelbaren religiös-christlichen Erlebnis die Möglichkeit ergibt, »den homo cogitans und den homo religiosus schiedlich-friedlich auseinander zu halten« – besser noch im bekannten Bild Schleiermachers, das er wohl von Fr. Schlegel übernahm: als Brennpunkte einer Ellipse anzusehen[25]. Ein Konflikt zwischen Philosophie und Theologie läßt sich also vermeiden. Auch dies ist eine bereits früh sich zeigende Grundhaltung Schleiermachers, die dann durch sein Leben hindurch verfolgt werden kann. Es ist wahrscheinlich die früheste uns erhaltene Predigt, in welcher sich der Satz findet[26]: *»Darum wollen wir nicht unser Herz allein sprechen lassen, sondern auch unseren Verstand fragen, und ich fürchte nicht, daß er uns anders antworten möchte, als wir wünschen.«*

Hier meldet sich schon deutlich jenes »Zusammentreffen der Spekulation und der Frömmigkeit«, das später der junge Professor »durch das Verhältnis meiner Kanzelvorträge zu meinen Vorlesungen« seinen Studenten deutlich machen möchte[27].

Es ist im Kapitel über den Philosophen eingehend dargelegt worden, wie das Verhältnis von Religion und Philosophie in den Reden sich darstellt: Die Gefühle der Religion »sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen« (R 68). Wenn diese Aufgabe auch, wie der vorige Paragraph noch einmal zeigte, immer an ihre Schranke stößt: die Methode, mit der Schleiermacher sie angreift, hat doch als letzte Voraussetzung jene Harmonie zwischen der rechten Philosophie und der religiösen Wirklichkeit, sonst könnten Gestalt und Gehalt gar nicht in der bezeichneten Schärfe getrennt werden. Der Grundsatz, von dem der Redner letztlich ausgeht, ist am schärfsten präzisiert in dem mehrfach zitierten Wort (R 93): *»Der ewige Verstand befiehlt es, und auch der endliche kann es einsehen ...«*

Daß der endliche Verstand die Befehle des ewigen einsehen kann: diese Überzeugung verbindet Schleiermacher mit dem Idealismus. Zugleich aber liegt ein tiefgehender Unterschied vor. Er ist darin begründet, daß Schleiermacher nicht vom Gedanken ausgeht. Bei den idealistischen Denkern steht dieser voran, und die Feststellung der »tiefen Einheit zwischen dem Geist des Christentums und dem Geiste der eigenen Philosophie[28]« folgt nach. Schleiermacher wendet sich entschlossen gegen alle »Deduktion«, ob er damit nun Orthodoxie, Rationalis-

25. *Sannwald*, S. 167. – Das Bild von der Ellipse taucht zuerst in Schlegels Ideen von 1799, später auch in eigenartiger Wendung in Schleiermachers Tagebuch auf.

26. Pr VII, S. 7.

27. Br 2, Bd. II, S. 48. – Vergleiche die charakteristische briefliche Äußerung vom 28. März 1801: »Von einer Vereinigung des Christentums mit der Philosophie kann ich mir nichts Bestimmtes denken. Was wollen sie vereinigen, wo gar kein Streit ist.« (Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz, hg. von *Mulert* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1934, Heft I/II; zitiert bei *Schultz:* Ich und Wirklichkeit, S. 126.)

28. *Hirsch:* Idealismus, S. 85.

mus, Idealismus oder auch moderne Mystik trifft[29]. Daß die Gefühle der Religion »uns besitzen«, daß der ewige Verstand »befiehlt«: dies ist das Entscheidende. Der nachfolgende Gedanke ist wichtig, aber er ist Nach-Denken[30]. Sobald das eigentlich Unsagbare ausgesprochen werden soll, ist die Philosophie da. Sie ist nicht der Urgrund der Schleiermacherschen Rede, aber sie ist absolut notwendig – so wie »Anschauung und Gefühl« zwar nicht das Urereignis der Religion selbst, wohl aber seine notwendige Explikation darstellen. Im Sinn der Reden fügen wir hinzu: Auch eine sachgemäße Explikation. Denn für den Redner gilt: Seine Philosophie ist in Schleiermachers Grundstruktur verankert. Sie ruht auf der Voraussetzung – und bestimmt gleichzeitig diese selbst –, daß in dieser Art des Philosophierens das »Zeugnis« sachgemäß ausgesprochen werden kann.

Wir fassen zusammen: Folgende Momente bestimmen also das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Reden: Erstens die Erkenntnis, daß die Theologie ohne das Mittel philosophischer Rede nicht auskommen kann. Zweitens die Einsicht in die Problematik dieser Beziehung. Sie äußert sich einmal in der nach außen wie nach innen gerichteten Polemik des Redners, zum andern in der bemerkenswerten Elastizität, mit der er den philosophischen Ausdruck handhabt; er hängt nicht am Buchstaben – auch nicht am Buchstaben eines philosophischen Systems. Schließlich aber und entscheidend wird die theologische Methode der Reden bestimmt durch die Überzeugung, daß die Philosophie, wie Schleiermacher sie entwickelt und angewendet hat, eine »Hilfestellung« und nicht eine »Umklammerung« für seine Theologie bedeute[31]. Diese Überzeugung bleibt eine Dominante des ganzen Schleiermacherschen Werks.

»Gerade weil er solche Beziehung der Philosophie auf die Religion abstreitet« – so urteilt E. Hirsch –, »würde es lohnen, an Schleiermacher die Brechung der christlichen Frömmigkeit durch eine an den philosophischen Gottesbegriff sich anlehnende anschaulich zu machen[32].« Recht und Unrecht dieser These folgen aus unsern voraufgegangenen Erörterungen. Das Wesentliche bleibt dies: Nicht am biblischen Klang oder christlich erscheinenden Inhalt sind Schleiermacher und die Idealisten zu vergleichen. Es kommt auf den Ausgangspunkt an: Gedanke oder Geschichte? Bestimmtheit oder Freiheit? – das ist die Frage nach der Deutung. Auf welcher Seite hier der Redner über die Religion steht, hat die Untersuchung ins Licht zu stellen gesucht. Die Durchführung des Ansatzes hat ihre Grenzen. Gedanke und Werk bleiben groß.

29. Gegen Jacobis Postulat, »seine Mystik solle sich aus irgend einer Philosophie deduzieren lassen«, siehe Br 2, Bd. I, S. 178, vgl. 179.

30. Besonders R 116 ff.

31. Die termini stammen von *Wilhelm Link*, der in seinem Buche über das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie durchgehend die »philosophische Hilfestellung« von der »philosophischen Umklammerung« unterscheidet.

32. *Hirsch:* Idealismus, S. 49 Anmerkung.

SCHLUSSBEMERKUNG

I

Die Untersuchung hatte sich zur Aufgabe gesetzt, das Verhältnis von Gedanke und Geschichte, Philosophie und Christentum, freiem und »bestimmtem« Denken in den Reden in dem Sinne zu klären, in welchem Schleiermacher selbst sich verstanden haben wollte. Es wurde also der Versuch gemacht, die »bestimmte« Linie als die grundlegende und zielbestimmende aufzuweisen, ohne daß damit das Vorhandensein der spekulativen Linie und auch ihre Bedeutung geleugnet werden sollte. Die Arbeit sieht ihr Ziel erreicht, wenn es gelungen ist, von diesem Ansatz her ein geschlossenes Bild der Gedanken, der Methode und der Substanz des Buches zu entwerfen. Einer weiteren Untersuchung über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der entgegengesetzten Deutung sieht die Arbeit sich nach den grundlegenden methodischen Darlegungen der Einleitung zur Aufgabenstellung enthoben.

Es ist gezeigt worden, daß die Beziehung des Buches zur Zeit einmal eine wesentlich polemische ist, sofern die Welt, in die es hineinspricht, von Orthodoxie, Rationalismus und Aufklärung bis hin zu Kant bestimmt oder doch beeinflußt ist. Polemisch ist z. T. auch die Haltung den Gebildeten gegenüber, wenngleich das Verhältnis des Redners zu ihnen in hohem Maße auch positiv ist: Einmal sieht Schleiermacher in der gemeinsamen Frontstellung gegen die bezeichneten Gegner die große Möglichkeit der Gebildeten, zur echten Religion zu kommen. Zum anderen hat er wichtige Gedanken, Begriffe und Vorstellungen von ihnen übernommen; und wenn es, wie dargelegt, auch unrichtig ist, den Redner als Romantiker zu interpretieren, so sind doch nicht nur weite Strecken der Gedankenführung, dem »rhetorischen« Charakter des Werkes entsprechend, im engsten Anschluß an den romantischen Geist entworfen: sondern auch was der Redner positiv zu sagen hat, ist an wichtigen Punkten im geistigen Austausch mit den romantischen Genossen erfaßt und geformt.

Indem sich die Untersuchung aber dem eigentlichen »Zeugnis« des Redners von jener Wirklichkeit, die ihn göttlich beherrscht, zuwandte, mußte seine Einsamkeit im Verhältnis zur gesamten Zeit und die polemische Wendung nach links und nach rechts immer klarer hervortreten. Es wurde zugleich sichtbar, daß seine Grundkonzeption aus anderen als romantischen Quellen stammt. Die Bedeutung Herrnhuts trat um so bestimmter hervor. Es zeigte sich, daß die entscheidende Wendung in Schleiermachers Leben nicht in oder nach, sondern vor der romantischen Periode liegt, und zwar in der Schlobittener Zeit. Sie findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Tatsache, daß Schleiermacher auf der Kanzel die Aufgabe und Sendung seines Lebens erfaßt. Die Beziehungen zwischen dem Redner über die Religion und dem Prediger wurden daher zum Gegenstand besonders eingehender Untersuchung gemacht und mit Hilfe z. T. noch nicht ver-

werteten handschriftlichen Materials dargetan, daß zwischen beiden grundsätzliche Einheit herrscht. Der Redner über die Religion spricht als Prediger; und wenn er den »Mittler« einführt, eine Lehre von der Kirche entwickelt und ein klares Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums ablegt, so wurde dies nicht als Umbiegung, sondern als von vornherein bestimmtes Ziel des gesamten Gedankenganges verstanden.

Die Grenzen des Buches wurden von dieser Deutung aus nicht fortinterpretiert, es lag nur nicht der Ton auf der Kritik. Überdies konnte von dem so entworfenen Gesamtbild aus gezeigt werden, daß die entscheidende Schranke des Entwurfs unvermeidliche Konsequenz der genialen methodischen Grundkonzeption ist. Es darf hier abschließend der Hinweis stehen, daß der Versuch, im fortschreitenden Gedankengang vom Allgemeinen nicht nur zum Besonderen, vielmehr zum Absoluten vorzustoßen, nicht zum Ziele führen kann. Ein bezeichnendes modernes Beispiel bietet die Religionsphilosophie R. Ottos, die ihren Zielpunkt »der Sohn« auch strenggenommen nicht erreicht, sondern nur bis zur Aussage »ein Sohn« trägt[1]. Wenn daher der »Dithyramb auf Christum« einen neuen Einsatz in den Gedankengang fügt, so ist das nur ein Beweis für die Echtheit dieses Ziels, nicht aber für seine Fremdheit in der Gesamtanlage des Werkes.

Darf man somit als Ergebnis feststellen, daß die Deutung der Reden im Sinne des Redners ihre Berechtigung und d. h. nach den voraufgestellten methodischen Grundsätzen ihre Legitimität erweist, indem sie das Werk im Ganzen als Einheit sehen und auch die Grenzen verstehen lehrt, so darf andeutungsweise auf die Konsequenz hingewiesen werden, die über das Verständnis der Urauflage der Reden hinaus sich eröffnet. Es ist eine alte Streitfrage, ob und inwieweit im Gesamtwerke Schleiermachers, d. h. insbesondere im Verhältnis der Reden-Urauflage zu den späteren Bearbeitungen und zur Glaubenslehre, wichtige Wendungen oder vielleicht sogar ein grundsätzlicher Bruch festzustellen sei. Schleiermacher selbst hat diese Meinung stets abgewehrt. Im Blick auf die dritte Auflage der Reden schreibt er an Brinkmann, diese werde zeigen, »daß ich mehr derselbe geblieben bin, als die Menschen glauben wollen[2]« – ein Urteil, das sinngemäß auf die gleichzeitig erscheinende erste Auflage der Glaubenslehre anzuwenden wäre. Bezeichnend ist auch Schleiermachers Bemerkung an Alexander Dohna über das Verhältnis der beiden Bearbeitungen seiner Glaubenslehre: »Von meiner Dogmatik kann ich sagen, daß wenigstens im ersten Teil kein Stein auf dem andern geblieben, und daß sie doch ganz dieselbige ist[3].« Wenn damit von unserem methodischen Grundsatz aus die These der Einheit des Gesamtwerkes den höchsten

1. *K. Heim:* Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik (ZThK, NF 4, 1923), S. 410. – *P. Seifert:* Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto, S. 72 ff.

2. Br 2, Bd. II, S. 322 vom 19. Februar 1822, vgl. S. 291 vom 31. Dezember 1818.

3. Br 2, Bd. II, S. 357 vom 10. April 1830.

Grad von Wahrscheinlichkeit erhält, so wird sie von der Deutung der Reden-Urauflage her entscheidend unterstützt. Denn die – am schärfsten von Strauß vertretene – entgegengesetzte Ansicht hat ihren Grund wie ihre wichtigste Stütze in der Annahme, daß der Redner über die Religion sich noch nicht im Christentum »angesiedelt« und später erst ein positives Verhältnis zu diesem gewonnen habe. Von der in der vorgelegten Untersuchung vertretenen Interpretation aus werden diese Argumente widerlegt. Es ergibt sich vielmehr in Übereinstimmung mit Schleiermachers Selbstaussagen eine Geschlossenheit des theologischen Wollens, die der von Bartelheimer überzeugend dargetanen Einheit in der philosophischen Methode entspricht[4].

Dies Ergebnis hat weittragende Folgen für die Deutung des Schleiermacherschen Gesamtwerkes: Der übliche Weg, von der Glaubenslehre und der Dialektik auszugehen, erweist sich als nicht sachgemäß. Vielmehr muß der Glaubenslehrer und der Dialektiker von den Reden her verstanden werden. Auch bei dem jungen Schleiermacher liegen – ähnlich wie bei anderen großen Denkern – die Grundkonzeptionen bereits fest; ja, bei ihm sind sie am deutlichsten erkennbar. Die trotz aller Unebenheiten und Grenzen bewundernswerte Fülle und Kraft ihrer Gedanken machen die Reden zum Kompendium und Schlüssel der Schleiermacherschen Theologie. Nur eine richtige Deutung des Jugendwerkes kann deshalb die Voraussetzungen für das richtige Verständnis des Schleiermacherschen Gesamtwerks schaffen.

Ja es ist unverkennbar, daß im größten Sinn die Zeiten sich scheiden durch den Buchstaben, und daß es das Meisterstück der höchsten menschlichen Weisheit ist, richtig zu schätzen, wann die menschlichen Dinge eines neuen Buchstabens bedürfen.
Erläuterung 3
zur Dritten Rede

2

Die Untersuchung hatte jedoch nicht nur die Absicht, eine bestimmte Deutung der Reden zu gewinnen und damit zugleich die Voraussetzung für eine richtige Interpretation der Schleiermacherschen Theologie überhaupt zu geben. Es sollte vor allem auch der Versuch unternommen werden, ganz bestimmte Grundsätze

4. Für eine Einheit des Werkes aufs Große gesehen, speziell auch für die Einheit der Auflagen treten z. B. ein: *Braasch* (S. 4), *Otto* (Redenkommentar, S. XII, XXXII) und *Wobbermin* (SystTheol, Bd. II, S. 103 ff. u. ö.) – die entgegengesetzte These bei *Strauß* (S. 24); ebenso unterscheidet *Gundolf* den »Romantiker« von dem späteren »echten Theologen«. Auch *Süskind* legt in seiner Untersuchung den Ton auf die Änderungen in

theologiegeschichtlicher Methode, wie sie in der Einleitung dargelegt wurden, an dem gegebenen Problem zu bewähren. Diese Methode lehnt die übliche Verbindung von Deutung und Kritik ab und postuliert die Anwendung von Grundsätzen, die zuerst und vor allem dem Verständnis dienen sollen. Gerade eine Übersicht über die vorliegenden Schleiermacher-Interpretationen zeigt, wie die begleitende Kritik die Reproduktion der Schleiermacherschen Gedanken stört und nicht nur für den Leser, auch für den Interpreten selbst das Bild verschiebt. Vollends abzulehnen ist die immer wiederkehrende und etwa bei Brunner in präzisester Form sich zeigende Tendenz, mit der Deutung eines theologischen Systems die Verteidigung oder Bestreitung bestimmter Gegenwartspositionen zu verbinden.

Es darf aber nun in einer knappen Schlußthese auf die Bedeutung der dargestellten Schleiermacherschen Gedanken und Methoden für das gegenwärtige theologische Gespräch hingewiesen werden. Die wichtigste Bedeutung der systematischen Arbeit Schleiermachers, die in der Urauflage der Reden am klarsten hervortritt, liegt in der durch das am Anfang des Paragraphen zitierte Wort der 3. Auflage bezeichneten Richtung: Die Theologie bedarf in jeder neuen Gegenwart »eines neuen Buchstabens«. Immer wieder stehen systematische Besinnung wie praktische Verkündigung vor der Aufgabe, in neuer Sprache auszusagen, was zu bezeugen ist.

Diese Aufgabe hat der junge Redner über die Religion als erster mit vollkommener Deutlichkeit erkannt und mit kühner Genialität in Angriff genommen. Dies war es, was den Mann und sein Buch aus der großen Zahl all der wohlmeinenden Apologeten und scharfsinnigen Dogmatiker seiner Zeit und ihrer Werke heraushob. Zur theologischen Methode hat er gezeigt, daß der »Weg aus dem Chaos« nicht, wie eine breite theologische und kirchliche Front meint, »kein andrer als der einer neuen Orthodoxie« sein könne[5], sondern nur in scharfem Gegensatz zu orthodoxen und rationalistischen Tendenzen gewonnen werden kann. Sein philosophischer Ansatz in Auseinandersetzung mit dem Idealismus ist dabei gewiß nicht absolut zu setzen – doch dürften wir auch heute noch allen Anlaß haben, uns mit dem Idealismus zu beschäftigen. Grundsätzlich wichtig

Methode und Gedanke, die er nachzuweisen sucht. *Trillhaas* sieht zwar keinen »Umbruch«, aber einen »ungeheuren Wandel« (S. 2 f.); auch in *Wehrungs* Unterscheidung einer »intuitiven« von einer »systematischen« Periode liegt mehr als nur die Feststellung eines methodischen Wandels.

5. *Ernst Bizer* in der Einleitung zu der von K. Barth bevorworteten Neuausgabe von *Heinrich Heppes* Reformierter Dogmatik, Neukirchen 1935 (S. X). – Selbst *Bartelheimer* als dialektischer Theologe sieht in dem »vollendeten Gegensatz zu jedweder Art von Orthodoxie und Rationalismus« zugleich »das letzte und tiefste Anliegen der theologischen Bemühungen Schleiermachers« und die Aufgabe der gegenwärtigen Theologie, die versuchen müsse, mit dem Redner und Glaubenslehrer »den christlichen Gottesglauben als eine ganz andere Art der Subjekt-Objektbeziehung zu erfassen« (S. 134).

bleibt jedenfalls die Art, wie Schleiermacher überhaupt die zukunftsmächtige Philosophie seiner Zeit erkennt, aufnimmt und anwendet. Wichtig bleibt der Versuch, als Prediger eines tausendjährigen Glaubens, der in Philosophie und Formel zu erstarren droht, Mensch in einer jungen Zeit und Redner in neuer Sprache zu sein.

Schleiermachers permanentes Thema heißt also: Der Glaube der Christenheit und der moderne Mensch. Dabei spricht er nicht im Stile der üblichen Apologetik diesen modernen Menschen sozusagen von außen an. Sondern er riskiert die volle menschliche Solidarität. Er tritt dem »Gebildeten« als dem Prototyp des modernen Menschen in seiner Zeit nicht etwa nur im gleichen Kostüm, sondern wirklich als seinesgleichen entgegen[6]. Und so, aus dieser Solidarität heraus, stellt er seine theologischen Fragen und gibt er seine theologischen Antworten[7].

Er fragt, warum eigentlich der moderne Mensch dem Glauben der Christenheit so kühl, ja so ablehnend gegenübersteht. Liegt es an diesem Menschen – oder liegt es vielleicht daran, daß es an den rechten »Mittlern« fehlt? Schleiermacher ist überzeugt: Es liegt an beiden. Daran, daß »der Glaube nicht jedermanns Ding« ist (R 1), vermag er zwar nichts zu ändern. Wohl aber kann er versuchen, den Menschen einer neuen Zeit mit dem Glauben der Christenheit neu zu konfrontieren.

Mit Leidenschaft ergreift Schleiermacher diese Aufgabe seines Lebens. Er erkennt, daß es ein theologischer Irrweg ist, alte Formeln – und sei es selbst das Wort der Heiligen Schrift – einfach zu wiederholen. Er ist überzeugt, daß es vielfach nicht einmal genüge, den »alten Buchstaben« neu zu deuten. So wagt er den Verzicht auf das Alte und den Versuch eines ganz neuen Anfangs[8]. Dabei muß sein Blick immer auf den modernen Menschen gerichtet sein. Denn diesem Menschen soll ja die Begegnung mit der christlichen Botschaft vermittelt werden. Diesem Menschen soll gezeigt werden, wie man zum echten, personhaften Glauben kommt. Daher der »anthropologische« Akzent des Schleiermacherschen Theologisierens. Daher auch die Behandlung der Dogmatik als Aufgabe im Zusammenhang der Geschichte: Jede neue Zeit – genauer: der Mensch in dieser Zeit – verlangt eine neue Entfaltung der christlichen Botschaft. Es ist gewiß nicht Schleiermacherisch formuliert, trifft aber sachlich den Kern seines Programms, wie es aus

6. Vgl. *Barth:* Theologiegeschichte, bes. S. 388. – Daß diese *menschliche* Solidarität von der *Sache* her, um die es dem Redner geht, immer wieder begrenzt wird, ist im Verlauf der Untersuchung deutlich gezeigt worden.

7. Hierzu und zu den folgenden Ausführungen siehe den treffenden Kommentar von *Senft*, S. 2, 6 ff., 36 und 46.

8. *Wehrung:* Subjektivität, S. 204 kommentiert: »Nicht Glaube und Gott, sondern Gemüt und Universum heißen in Schleiermachers ›Reden‹ die beiden Pole, zwischen denen das religiöse Leben schwingt. Jene Namen waren ihm zu belastet ... Statt Umprägung also Verzicht ...«

unserer Deutung der Reden hervortritt, wenn man pointiert sagt: Der Glaube der Christenheit ist jeder Gegenwart so zu bezeugen, als ob die Apostel und Propheten unsere Zeitgenossen wären.

Es braucht nicht noch einmal betont zu werden, daß die Verwirklichung dieses Programms durch den Redner über die Religion deutliche Grenzen erkennen läßt. Schleiermacher zeigt nicht nur einen Weg; er muß zugleich als Beispiel dafür dienen, daß dieser Weg rechts und links von Gefahren begleitet ist. Aber man muß dem Redner glauben, daß er durchaus nicht die Absicht hatte, die christliche Botschaft – wie er sie verstand – so zurechtzubiegen oder zu verkürzen, daß sie den »Gebildeten« annehmbar erschiene[9]. Man muß ihm glauben, daß seine Philosophie nur als Hilfsmittel der Verständigung mit dem modernen Menschen dienen sollte[10]. Man muß ihm glauben, daß seine Theologie nicht mehr aber auch nicht weniger sein wollte als ein »Dithyramb auf Christum«.

Die Erfassung dieser theologischen Aufgabe und die Durchführung dieses theologischen Programms – das ist's, was den Reden über die Religion trotz all ihrer notwendigen oder auch nur persönlich bedingten Schranken ihre dauernde Bedeutung gibt. Und sofern wir heute nach mehr als anderthalb Jahrhunderten die Aufgabe wahrlich noch nicht gelöst haben, die das Werk erkannte und angriff, ist Schleiermacher ein theologischer Lehrmeister nicht nur der Vergangenheit, sondern vor allem der Zukunft.

9. Gegen *Lütgert*, Bd. II, S. 88 f. und andere.

10. Vergleiche dazu neuerdings *Senft*, S. VI: »Man darf also die weltanschaulichen Elemente in ihr (der liberalen, so auch der Schleiermacherschen Theologie) nicht kurzerhand als ihr Eigentliches auffassen: so ginge man an ihr vorbei. Die Aufgabe ist vielmehr, aus dem Gebrauch, der von diesen Elementen gemacht wird, die besondere Blickrichtung und die besonderen Aufgaben der theologischen Reflexion zu erkennen.«

BEILAGE

Zur Chronologie der Predigten aus Schleiermachers Erster Predigtsammlung (1801)

1. Die Ähnlichkeit der Zukunft mit der Vergangenheit. Am Neujahrstage. 1. Januar 1797 (vgl. den Entwurf vom 1. Januar 1795).
2. Die Kraft des Gebets, sofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist. 23. März 1800 (vgl. den Entwurf von Reminiscere 1796).
3. Einige Empfindungen des sterbenden Jesu. Am Charfreitage. In Potsdam. 1799.
4. Daß Vorzüge des Geistes ohne sittliche Gesinnungen keinen Wert haben. 22. Juni 1800.
5. Demütigung vor Gott. Am allgemeinen Bettage. In Potsdam. 1799.
6. Wozu wir denen verpflichtet sind, die unseren Wandel beobachten. 1798/99 oder 1800 (?).
7. Die Gerechtigkeit Gottes. 3. post Trinitatis 1795.
8. Das Leben und Ende des Trägen. 22. Oktober 1800 (vgl. Entwurf zum 22. p. Tr. 1794).
9. Die schriftmäßige Einschränkung unserer Sorge für die Zukunft. 26. Oktober 1800 (vgl. Entwurf zum 15. p. Tr. 1795).
10. Die Grenzen der Nachsicht. 16. November 1800 (Entwurf vom 31. August 1800). Wiederholt »mit einig. Abänderung.«. Der Titel des Entwurfs heißt: »Die Gesetze der Liebe in Rücksicht der Nachsicht«.
11. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. 2. November 1800 (vgl. Entwurf vom 27. Juli 1800).
12. Der Wert des öffentlichen Gottesdienstes. Am letzten Sonntage des Jahres 1794. (Im Dezember 1800 wiederholt?)

LITERATUR

Zitiert wird nach Verfassernamen. Bei mehreren Werken desselben Verfassers treten im allgemeinen die angemerkten Sigel ein.

1. DIE ZEIT

Fichte, J. G.: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: Werke. Hg. von F. Medicus, Bd. 3. Leipzig 1920. (WL)

— Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Leipzig o. J. (Atheismusstreit).

— Anweisung zum seligen Leben. Leipzig 1923. (Anweisung)

Goethe, J. W.: Wilhelm Meister. Gesamtausgabe des Inselverlages, Bd. 2. Leipzig o. J.

Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. von K. Vorländer. Leipzig 1919.

Lessing, G. E.: Theologische Schriften. Lessings Werke. Hg. von J. Petersen und W. v. Olshausen. XX.–XXIII. Teil: Theologische Schriften, Bd. I–IV. Hg. von L. Zscharnack. Berlin und Leipzig o. J.

Novalis: Schriften. Kritische Neuausgabe von E. Heilborn. 1. und 2. Teil. Berlin 1901.

— Dichtungen. Hg. von F. Schultz. Leipzig o. J.

Romantiker-Briefe. Hg. von F. Gundelfinger. Jena 1907.

Schelling, F. J. W. von: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Hg. und eingeleitet von O. Braun. Leipzig 1914.

Schlegel, F.: Seine prosaischen Jugendschriften 1794–1802. Hg. von J. Minor. 2 Bde. Wien 1882. (Minor)

Spalding, J. J.: Vertraute Briefe, die Religion betreffend. Breslau 1784.

2. ZUR ZEIT

Benz, R.: Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung. Leipzig 1937.

Franz, E.: Deutsche Klassik und Reformation. Halle 1937.

Glockner, H.: Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. DVfLG 1930, S. 233 ff.

Gundolf, F.: Schleiermachers Romantik. DVfLG 1924, II. Bd.

Haym, R.: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 5. Aufl. Besorgt von O. Walzel. Berlin 1928. (RomSchule)

Hirsch, E.: Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. Göttingen 1930. (Augustanarede)

— Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926. (Idealismus)

Huch, R.: Blütezeit der Romantik. 6. Aufl. Leipzig 1916.

Kirn, O.: Schleiermacher und die Romantik. Basel 1895.

Korff, H. A.: Geist der Goethezeit. Bd. I–IV. 2./4. Aufl. Leipzig 1958/59.

Krüger, G.: Die Religion der Goethezeit. Tübingen 1931.

Linden, W.: Christentum und deutscher Idealismus. Ein Forschungs- und Problembericht. ZfD 1931, S. 209 ff.

Martin, A. v.: Das Wesen der romantischen Religiosität. DVfLG 1924, S. 367 ff.

Obenauer, K. J.: Goethe in seinem Verhältnis zur Religion. Jena 1923. (Goethes Rel)
— Der faustische Mensch. Vierzehn Betrachtungen zum zweiten Teil von Goethes Faust. Jena 1922. (Faustischer Mensch)
Rehm, W.: Der Dichter und die neue Einsamkeit. ZfD 1931, S. 545 ff.
Schmidt, P. W.: Spinoza und Schleiermacher. Die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältnis. Berlin 1868.
Scholz, H.: Schleiermacher und Goethe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 2. Aufl. Leipzig 1914. (SchlGoethe)
Siegfried, Th.: Kant und Schleiermacher. Marburger Theol. Studien 3, S. 21 ff. Gotha 1931. (KantSchl)
Stephan, H.: Schleiermachers »Reden über die Religion« und Herders »Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche«. ZThK 1906, S. 484 ff. (SchlHerder)
Stock, H.: Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Phil. Diss. Marburg 1930/31.
Wehrung, G.: Theologie und deutscher Idealismus. ZSTh 1932, S. 179 ff. (Theologie)
Wundt, M.: Anmerkungen zur Frage: »Idealismus und Christentum«. ZfD 1931, S. 450 ff.

3. SCHLEIERMACHER

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt neu hg. von R. Otto. 5. Aufl. Göttingen 1926. (R)
Friedrich Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. Besorgt von G. Ch. Pünjer. Braunschweig 1879. (P)
Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlin. 1799. In: Werke. Zur Theologie, V. Bd. (WTheol)
Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe mit Einleitung von F. M. Schiele. 2. erw. Aufl. von H. Mulert. Leipzig 1914. (M)
Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. In: Werke. Zur Philosophie, I. Bd. (WPhil)
Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den Preußischen Staat. 1804. In: Werke. Zur Theologie, V. Bd. (WTheol)
Friedrich Schleiermachers Weihnachtsfeier. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung und Register von H. Mulert. Leipzig 1908. (W)
Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Berlin 1811. (KD)
Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Berlin 1821. (GL 1) – 5. Aufl. 2 Bde. Berlin 1861 (GL 2)
Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt von M. Rade. Tübingen 1904.
Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre neu hg. von H. Mulert. Gießen 1908.
Predigten. Neue Ausgabe in 4 Bänden. Berlin 1843/44.
Predigten. Erster Band. In: Werke. Predigten. I. Bd. (Pr I)
Predigten. Siebenter Band. In: Literarischer Nachlaß. Predigten. III. Bd. Hg. von A. Sydow. (Pr VII)

Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Hg. von Dilthey und Jonas. 4 Bde. Berlin 1858/63. (Br 1)
Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass. Mit einer biographischen Vorrede hg. von W. Gass. Berlin 1852.
Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe. Hg. von H. Meisner. I. Bd.: 1783–1804; II. Bd.: 1804–1834. Gotha 1922/23. (Br 2)
Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. Hg. von H. Meisner. Gotha 1920. (Br 3)
Briefe an einen Freund. Hg. von H. W. Schmidt und P. Seifert. Weimar 1939.
Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers. Gedruckt als Anhang zu: W. Dilthey: Leben Schleiermachers. 1. Aufl. Berlin 1870. (D)
Predigtentwürfe von Friedrich Schleiermacher aus dem Jahre 1800. Hg. von F. Zimmer. Gotha 1887.
Bauer, J.: Schleiermacher als patriotischer Prediger. Mit einem Anhang von bisher ungedruckten Predigtentwürfen Schleiermachers. Gießen 1908.
— Ungedruckte Predigten Schleiermachers. Leipzig 1909. (UngedrPred)
Religions-Briefe. Halle 1787/88. (Handschriftlich)
Predigtentwurfbücher. (Handschriftlich)
1. Landsberg: 6. p. Tr. 1794 bis 14. p. Tr. 1796.
2. Berlin 1797.
3. Berlin 1800.

4. SCHLEIERMACHER-LITERATUR

Bartelheimer, W.: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus. Mit einem Vorwort von F. Gogarten. Leipzig 1931.
Barth, K.: Brunners Schleiermacherbuch. ZZ 1924, Heft 8.
— Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge. 2. Bd. München 1928.
Beckmann, K.-M.: Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher. München 1959.
Bender, W.: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt. Nördlingen 1876/78.
— Friedrich Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Bonn 1877.
Bleek, H.: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. Freiburg i. B. 1898.
Braasch, E. F.: Comporative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen »Reden«. Phil. Diss. Jena 1883.
Brunner, E.: Die Mystik und das Wort. 2. Aufl. Tübingen 1928.
Dilthey, W.: Leben Schleiermachers. I. Bd. 2. Aufl. Hg. von H. Mulert. Berlin und Leipzig 1922.
— Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Artikel in der Allgemeinen Deutschen Biographie. In: Gesammelte Schriften. Bd. 4. Leipzig und Berlin 1921.
Dorner, A.: Schleiermachers Verhältnis zu Kant. ThStKr 74. 1901.
Eck, S.: Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher. Gießen 1908.
Faut, S.: Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tübingen 1907.

Fischer, M.: Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Begründung für die praktische Theologie bei Schleiermacher. ThLZ 1950, Sp. 287 ff.
Flückiger, F.: Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. Zürich 1947.
Fuchs, E.: Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806). Gießen 1901. (RelBegriff)
— Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden. ThStKr 76. 1903, S. 71 ff. (Wandlungen)
— Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tübingen und Leipzig 1904. (Drei Denker)
Haym, R.: Die Diltheysche Biographie Schleiermachers. In: Gesammelte Aufsätze. Berlin 1903. (Rezension)
Huber, E.: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig 1901.
Jørgensen, P. H.: Die Ethik Schleiermachers. München 1959.
Lipsius, R. A.: Schleiermachers Reden über die Religion. In: Jahrbücher für protestantische Theologie. I. Jahrg. 1. Heft, S. 134 ff.; 2. Heft, S. 296 ff.
Meisner, H.: Schleiermachers Lehrjahre. Hg. von H. Mulert. Berlin und Leipzig 1934.
Mulert, H.: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers. ZThK 1908, S. 107 ff. »Nachlese zu dem Artikel . . .« in ZThK 1909. (Aufnahme)
— Friedrich Schleiermachers Weihnachtsfeier. Kritische Ausgabe. (Hier besonders: Einleitung von H. M.)
— Schleiermacher-Studien. Bd. I. Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. Gießen 1907.
Neubauer, E.: Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher. ThStKr 1923/24, S. 1 ff.
Niesel, W.: Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition. ZZ 1930, S. 511 ff.
Nohl, H.: Friedrich Schleiermacher. In: Die großen Deutschen. Deutsche Biographie. Hg. von H. Heimpel, Th. Heuß, B. Reifenberg. Bd. V. Berlin 1957. S. 191 ff.
Otto, R.: Über die Religion. Von Friedrich Schleiermacher. Neu hg. von R. O. (Hier besonders: Einführung und Rückblick von R. O.) (Redenkommentar)
Piper, O.: Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1920.
Ritschl, A.: Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn 1874.
Ritschl, O.: Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers. Gotha 1888. (Christentum)
— Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit. In: Festschrift für Bernhard Weiss. Göttingen 1897. (Frömmigkeit)
Rust, H.: Schleiermacher über Christentum und Philosophie. Königsberg 1934.
Sack, K.: Rezension der dritten Auflage der Reden. Heidelb. Jahrb. der Literatur, 1822.
Samson, H.: Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers. Zürich 1958.
Schiele-Mulert: Friedrich Schleiermacher, Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe. (Hier besonders: Einleitung, Index und Anmerkungen von Sch.-M.) Leipzig 1914.
Scholz, H.: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin 1909. (Christentum)

Schultz, W.: Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen. ZThK 1924, S. 37 ff. (Individualität)
— Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte. ZThK 1959, S. 55 ff. (Deutung)
— Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen. ZThK 1953, S. 158 ff. (Hermeneutik)
— Schleiermacher und der Protestantismus. Hamburg 1957. (Protestantismus)
— Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung. ZThK 1956, S. 75 ff. (Theorie des Gefühls)
— Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers. Göttingen 1935. (Ich und Wirklichkeit)
Schwarz, F. H. C.: Rezension der ersten Auflage der Glaubenslehre. In: Heidelb. Jahrb. der Literatur, 1822, Heft 9 und 10.
Seifert, P.: Rezension von Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. ThLZ 1950, Sp. 41 ff.
Siegfried, Th.: Das romantische Prinzip in Schleiermachers Reden über die Religion. Phil. Diss. Jena 1916. (RomPrinzip)
Stephan, H.: Der neue Kampf um Schleiermacher. ZThK 1925, S. 159 ff.
— Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung. Tübingen und Leipzig 1901.
Strauß, D. Fr.: Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unsrer Zeit. In: Charakteristiken und Kritiken 1844.
Süskind, H.: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen 1909. (Schelling)
— Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. I. Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie. Tübingen 1911. (Christentum)
Trillhaas, W.: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem. Leipzig 1933.
Unger, K.: Einige Begriffe des jungen Schleiermacher. In: DVfLG 1930, S. 136 ff.
Wehrung, G.: Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Phil. Diss. Straßburg 1907. (GeschPhil)
— Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Eine Einführung in die Kurze Darstellung und in die Glaubenslehre. Göttingen 1911. (Methode)
— Schleiermacher – Bedeutung und Grenzen der Subjektivität auf dem Gebiet der Religion. Die Besinnung 1948, S. 203 ff. (Subjektivität)
— Schleiermacher in der Zeit seines Werdens. Gütersloh 1927. (Schleiermacher)
Wendland, J.: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen 1915.
Wobbermin, G.: Schleiermacher. In: RGG 2. Aufl., Bd. V, Sp. 170 ff.
— Schleiermachers Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit. In: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1930. (Hermeneutik)
— Methodenfragen der heutigen Schleiermacher-Forschung. 1933. (Methodenfragen)

5. ALLGEMEINE LITERATUR

Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich 1947. (Theologiegeschichte)
Dorner, J. A.: Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland. München 1867.

Elert, W.: Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel. München 1921.
Frank, Fr. H. R. von: Geschichte und Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher. Erlangen und Leipzig 1894.
Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. IV. Bd. Gütersloh 1952. (Theologiegeschichte)
Kattenbusch, F.: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Erster Teil: Das Jahrhundert von Schleiermacher bis nach dem Weltkrieg. 6. Aufl. Gießen 1934.
Link, W.: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. 2. Aufl. München 1955.
Lütgert, W.: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gütersloh 1923/25.
Nigg, W.: Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. Zürich und Stuttgart 1959.
Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 21. und 22. Aufl. München 1932. (DH)
— Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis). München 1932. (SN)
— Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. München 1932. (SU)
— West-Östliche Mystik. Gotha 1926.
Ruttenbeck, W.: Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. Berlin 1929.
Sannwald, A.: Der Begriff der »Dialektik« und die Anthropologie. München 1931.
Seifert, P.: Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung. Phil. Diss. Düsseldorf 1936.
Schaeder, E.: Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil. Leipzig 1909.
Scheel, O.: Die moderne Religionspsychologie. ZThK 1908, S. 1 ff.
Schmalenbach, H.: Individualität und Individualismus. In: Kant-Studien 24. Berlin 1919, S. 365 ff.
Schwarz, C.: Das Wesen der Religion. Braunschweig 1847.
Senft, Chr.: Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Tübingen 1956.
Stephan, H.: Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. Berlin 1938. (Theologiegeschichte)
Wehrung, G.: Geschichte und Glaube. Gütersloh 1933.
Wobbermin, G.: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Bd. 1. 2. Aufl. 1925; Bd. 2 und 3 1921–1925. Leipzig 1921–1925. (SystTheol)
— Wort Gottes und evangelischer Glaube. Göttingen 1931. (Wort Gottes)
— Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie. ZThK 1924, S. 104 ff.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00383 8657

BT
10
B43
v. 49

47812